

الكتاب الأول في بيان

الكتاب الأول في بيان

الكتاب الأول في بيان

الكتاب الأول في بيان

الكتاب الأول في بيان

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ  
وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ۚ وَالْقُرْآنُ (٢: ١٢٩)

تزکیہ نفس اور کتاب و حکمت کی تعلیم

بعثت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مقاصد عظیمہ تھے!  
ان ہی مقاصد کے لیے تصوف فاؤنڈیشن وقف ہے۔

# الْحِكْمَةُ وَالْكِتَابُ يُزَكِّيهِمْ

تَصَوُّفَ فَاؤَنْدِيشَن  
۱۴۱۹ھ

بانی: ابو نجیب حاجی محمد ارشد قریشی

وَالْأَفْجَاءُ وَالْمُرْقَاءُ  
وَالْمُرْقَاءُ وَالْمُرْقَاءُ

# ارمغان ابن عربی

مشتعلہ بر

التَّائِيَّةُ الطَّرِيقِي فِي تَنْزِيَةِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ وَ  
خَصُوصَ الْكَلَمِ فِي حِلِّ فِصْصِ الْحِكْمِ



تصانیف

مولانا محمد اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

مرتب و ناشر

ارشاد قریشی، بانی تصوف فاؤنڈیشن



تصوف فاؤنڈیشن

لاہوری ○ تحقیق و تصنیف و تالیف و ترجمہ ○ مطبوعات  
۱۲۲۹ھ این سمن آباد - لاہور - پاکستان

واحد تقسیم کار: المعارف ○ گنج بخش روڈ ○ لاہور



# شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ

نادر و نایاب کتب و رسائل تصوف کے ری پرنٹ ایڈیشن

جمہد حقوق بحق تصوف فاؤنڈیشن محفوظ ہیں ○ ۱۹۹۹ء

ناشر	:	ابونجیب حاجی محمد ارشد قریشی
		بانی تصوف فاؤنڈیشن - لاہور
طابع	:	زاہد بشیر پرنٹرز - لاہور
سال اشاعت	:	۱۴۲۰ھ — ۱۹۹۹ء
تعداد	:	ایک ہزار
قیمت	:	۱۵۰ روپے
واحد تقسیم کار	:	المعارف گنج بخش روڈ - لاہور، پاکستان

— ۰۲۹ — ۵۰۶ — ۹۶۹ — آئی ایس بی این



تصوف فاؤنڈیشن کی تمام کتابیں صوری و معنوی محاسن کا شاہکار ہیں

## شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا قیام

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کا اسم گرامی تاریخ علم و عرفان کا سب سے درخشندہ نام اور آپ کی تصانیف علوم و اسرار الہی اور معارف و حقائق تصوف کا بحر ناپیدا کنار ہیں۔ یہ بحر زخار صدیوں سے تشنگان تصوف کی پیاس بجھا رہا ہے۔ اقلیم تصوف کے یکتائے روزگار شیخ اکبر کے مقام اور مرتبے کا تقاضا ہے کہ ہر زمانے میں اس چشمہ فیض کو جاری رکھنے کے لیے علمی کام ہوتا رہے۔ تصوف فاؤنڈیشن میں شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی اس مقصد کے حصول کے سلسلے میں ایک قدم ہے۔ شیخ اکبر کے افکار اور علوم کی تفہیم ان کی تعلیمات کے ابلاغ کے لیے ہر ممکن سعی کرنا اس شعبے کا نصب العین ہے۔ پہلے مرحلے میں اس شعبہ کی طرف سے تین اہم کتابیں 'فتوحات مکیہ' (اردو ترجمہ) فصوص الحکم (اردو ترجمہ) اور ارمغان ابن عربی بیک وقت شائع کی جا رہی ہیں۔ لائبریری تصوف فاؤنڈیشن میں بھی شعبہ شیخ محی الدین ابن عربی کے تحت شیخ اکبر کی جملہ تصانیف کے متون و شروح و تراجم اور حضرت شیخ کی شخصیت و افکار کے حوالے سے مواد جمع کیا جا رہا ہے۔ تاکہ اس سلسلے میں علمی، تحقیقی اور اشاعتی سرگرمیاں بطریق احسن جاری رہ سکیں۔ ہمیں احساس ہے کہ یہ کار دشوار ہے اور آپ کے عملی تعاون کے بغیر ممکن نہیں۔ کلاسک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم اور تصوف کے موضوع پر اہم تصانیف پر مشتمل تصوف فاؤنڈیشن کا سلسلہ مطبوعات اپنے معیار کے اعتبار سے آپ کے ذوق کے عین مطابق ہے۔ آپ یہ کتب خود خرید فرمائیں اور اپنے احباب کو بھی آمادہ فرمائیں۔ آپ کا یہ عمل محض تسکین ذوق اور تکمیل شوق ہی نہیں صدقہ جاریہ ہے۔

ابو نجیب حاجی محمد ارشد قریشی

بانی تصوف فاؤنڈیشن لاہور

یکم محرم الحرام ۱۴۲۰ھ







## پیش لفظ

تصوف فاؤنڈیشن کی طرف سے ایک سال کے دوران پندرہ کلاسیک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم شائع ہو چکے ہیں اور یہ سلسلہ جاری ہے۔ ابن عربیؒ کی شخصیت اور تصانیف پر تحقیق و ترجمہ و اشاعت کتب کے کام کی اہمیت کے پیش نظر تصوف فاؤنڈیشن میں شعبہ ابن عربیؒ قائم کیا گیا ہے اور اس شعبہ کی طرف سے تین کتابیں فتوحات مکیہ (جلد اول) اردو ترجمہ، فصوص الحکم اردو ترجمہ اور ارمغان ابن عربیؒ بیک وقت شائع کی جا رہی ہیں۔

ارمغان ابن عربیؒ میں عصر حاضر کے ممتاز عالم دین اور شیخ طریقت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ کی دو اہم اور نایاب کتابیں تنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی (۱۳۳۶ھ) اور خصوص الکلم فی حل فصوص الحکم مع الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم (۱۳۳۸ھ) اکٹھی شائع کی جا رہی ہیں جیسا کہ دونوں کتابوں کے ناموں سے ظاہر ہے تنبیہ الطربی ابن عربیؒ کے دفاع میں لکھی گئی ہے اور ابن عربیؒ پر جو بے بنیاد اعتراضات کئے جاتے ہیں ان کے جوابات ابن عربیؒ کی اپنی کتابوں سے دیئے گئے ہیں اور خصوص الکلم میں ابن عربیؒ کی مشہور کتاب فصوص الحکم کی شرح ہے جس میں کتاب کے مشکل مقامات کو بڑی قابلیت سے حل کیا گیا ہے۔ بظاہر یہ دونوں الگ الگ کتابیں ہیں لیکن تنبیہ الطربی میں خصوص الکلم کے اس قدر حوالے دیئے گئے ہیں کہ دونوں کتابیں لازم و ملزوم ہو گئی ہیں۔ اس لیے دونوں کتابوں کو اکٹھا شائع کیا جا رہا ہے اور یک جا شائع کرنے کی دوسری وجہ ابن عربیؒ پر ان دونوں گرانقدروں اور نایاب کتابوں کو محفوظ کرنا ہے۔





# التَّبَيُّنُ فِي طَرِيقِ تَنْزِيلِ ابْنِ عَرَبٍ بِكَبِيرِ الشَّاهِدِ كَمِيرِ

بعد الحمد والصلوة شیخ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ منجملہ صوفیہ امت کے اپنے زمانہ سے اس وقت تک خصوصیت کے ساتھ ایک معرکہ الاراء و مسائل مختلف فیہا رہے ہیں اور منشاء اس اختلاف کا بعض اقوال ہیں جو ان کی طرف منسوب ہیں جن کا ظاہر شریعت کے خلاف ہے بعض نے انکو خلاف شریعت دیکھا انکی تضلیل کی بعض نے ان کے تاریخی احوال پر نظر کر کے انکو اولیاء میں شمار کیا اور ان کے ان ہی فضائل و کمالات و دیگر علوم و مقالات کو دیکھا ان اقوال موہمہ میں سے بعض کی نسبت کا انکار کیا اور بعض میں انکی اصطلاحات پر نظر کر کے تاویل کی اور بعض میں ثابت کر دیا کہ وہ شریعت میں مسکوت عنہا ہیں مخالف نہیں اور یہ سب اقوال علوم مکاشفہ کے ابواب سے ہیں باقی علوم معانی میں ان سے ایک قول بھی ایسا نقل نہیں کیا گیا چونکہ احقر کو جب سے اہل اللہ کی صحبت نصیب ہوئی ہے اور الحمد للہ بچپن ہی سے نصیب ہوئی ہے علوم تصوف میں سے فہم علوم معاملہ ہی سے عقلی و حسی رہی کیونکہ امر و نہی کا ان ہی سے تعلق ہے اور ان ہی پر عمل کر نیکی قرب حق میں دخل ہے اور علوم مکاشفہ میں گو طبیعت لذت آتی تھی مگر عقلی رغبت نہیں ہوئی کیونکہ انکو قرب میں کچھ دخل نہیں اور خطرہ ان میں اس قدر قوی ہے کہ انکی بعض غلطی ایمان تک کی منزل ہو جاتی ہے (اللھما حفظنا) اسی لئے حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور

ع ۱۵ الملقب بعد عربی بطح الاراء لما یذکر فی المقدمة ۱۲ منہ

کتابیں بھی دیکھنے کی طرف کبھی توجہ نہیں ہوئی اور نہ کسی ایسی کتاب کو قصداً دیکھا۔  
 اتفاقاً متفرق طور پر نظر سے گزر جانا اس سے مستثنیٰ ہے البتہ اپنے بزرگوں کو چونکہ مثل  
 دیگر ائمہ طریق کے انکا معتقد پایا ان کی عقیدت و عظمت ہمیشہ قلب میں مرکوز رہی اور  
 فطرۃً ہی جماعت صوفیہ کی طرف قلب کو ہمیشہ میلان و رجحان رہا ہے اور قواعد شریعہ  
 سے بھی اس مذاق کو احوط و اسلم سمجھتا ہوں کیونکہ حسن ظن کیلئے تو احتمال صلاحیت  
 بھی کافی ہے اور سو رظن احتمال مذکور کے ہوتے ہوئے منہی عنہ ہے مگر اسکی ساتھ ہی تاویل  
 کے بعد بھی ایسے اقوال کے اعتقاد جازم کو یا بلا ضرورت شدید اُن کے مطالعہ یا نقل اور  
 بالخصوص اشاعت کو پھر بالخصوص غیر محقق کیلئے ناجائز سمجھتا رہا اور حضرت عارف رومی  
 کے اس ارشاد کو اپنا مسلک رکھا ۵

نکتہ ہاچوں تیغ پولاد دست تیز  
 پیش این لباس بے اسپر (فہم) میا  
 لقمہ و نکتہ است کامل راحلان  
 ظالم آن قومے کہ چشمان جوختند  
 چوں نداری تو سپروا پس گریز  
 کز بریدن تیغ را بنود حبس  
 تونہ کامل مخور می باش لال  
 از سخن ہا عا لے را سوختند

سب سے پہلے ایسے مضامین کے مختصر مگر متصل و مسلسل مطالعہ کا اتفاق ۱۳۳۸ھ  
 میں اُس موقع پر ہوا جب فصوص الحکم کی شرح خصوصاً لکھنا شروع کیا جسکی وجہ  
 اُس کے خطبہ میں مذکور ہے اور جسکو الحلال الا قوم کی صورت میں صرف بعض مقامات کی  
 شرح پر اکتفا کر کے درمیان میں چھوڑ دیا گیا اس زمانہ میں مجبوجو وحش اور انقباض ان  
 مضامین سے ہوتا تھا عمر بھر یاد رہیگا بعض مقامات پر قلب کو بجد تکلیف ہوتی تھی چنانچہ  
 اُس جزیں کہیں کہیں میں نے اُسکا ذکر ہی کیا ہے اور یہ بھی وجہ تھی اس شرح کے چھوڑ دینے  
 کی اس واقعہ کو قریب سات سال کے ہو گئے کہ اپنے مسلک قدیم کی موافق پھر اُس طرف  
 توجہ نہیں کی مگر ایام حاضرہ میں قلب پر دفعۃً وارد ہوا کہ شیخ محدوح الصدر کے کلام کی شرح  
 جس غرض سے کی جاتی تھی کہ لوگ نہ خود ضلالت میں واقع ہوں نہ شیخ کی تفصیل کریں یہ  
 غرض کو تفصیلاً اُس شرح ہی سے حاصل ہوتی جو کہ مکمل نہیں ہوئی مگر اجمالاً ایک دوسرے



طریق سے بھی حاصل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ خود شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کئے جاویں جو ان اقوال موہمہ کے مضاد و معارض ہیں اور چونکہ قابل واحد کے کلام میں (جبکہ و عاقل ہو مخصوص جبکہ عالم اور متدین اور صاحب کمال بھی ہو) تعارض خلاف اصل ہے اور تطابق کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو اقوال ظاہرۃ الدلالة و مقطوعۃ الصحۃ کو اقوال محتملۃ الدلالة و موہمۃ البطلان کی طرف راجع کیا جاوے یا بالعکس اور ظاہر ہے کہ شق اول عقلاً و نقلاً مردود ہے پس ثانی قبول کیلئے متعین ہوگی بلکہ یہ طریق کہ شیخ ہی کے کلام سے شیخ کا تبرہ اعتراضات سے کیا جاوے اُس غرض کے حصول میں حکم الالبیت اور ی بافیہ تفصیلاً سے بھی زیادہ النفع و اقویٰ ہے چنانچہ تضلیل جو کہ سو زطن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح ہو جاوے گا کہ دوسرے اقوال اس سو زطن کے رافع ہیں اور ضلالت جو کہ حسن ظن بالشیخ مع حمل کلامہ علی الظاہر سے پیدا ہوئی تھی اُسکا رفع اس طرح ہو جاوے گا کہ دوسرے اقوال ان اقوال کی دلالت کو مشتبہ کر دیں گے اور اگر ایک کو دوسرے کی طرف راجع بھی نہ کیا جاوے اور حیل بالتاریخ سے ہر ایک کے تقدم و تاخر کو محتمل کیا جاوے تب بھی غایت مافی الیاب اشتباہ کی حالت رہیگی جبکہ مقتضای احتیاط ہے اور ظاہر ہے کہ احتیاط یہی ہے کہ ایسے اقوال خلاف ظاہر سے نہ شیخ پر طعن ہو نہ احتجاج ہو بلکہ مقتضای اصول کا یہی ہے کہ ظاہر الصواب کو اصل اور ظاہر الخطا کو اُسکے تابع قرار دیا جاوے کما فی الحل لا قوم عن روح المعانی وقد قالوا اذا اختلفت کلام امام یو خدمتہ بالوافق الادلۃ الظاہرۃ اھ بہر حال یہ جمع فریقین کو نافع اور حقیقت شریعت کی حفاظت اور حقوق اولیاء کی حفاظت کا جامع ہوگا اس وارد قلبی پر بھی غالباً مدت اقامت شریعیہ کی گزر گئی کچھ وقت کی کمی سے کچھ طبیعت کی سستی سے دفع الوقتی ہوتی رہی مگر جب تقاضا زیادہ ہوا بیتام خدا آج بیٹھ ہی گیا اور یہ سطر میں تہید کی لکھ لیں اللہ تعالیٰ اتمام مقصود میں فرماوے مقصود کے اطراف پر نظر کر کے ایک مقدمہ اور چار فصلیں اور ایک خاتمہ اس جزو کے تجویز کرتا ہوں مقدمہ میں بعض تنبیہات ضروریہ مختصرہ ہونگی فصل اول صوفیہ محققین کا مسلک اتباع علوم شریعت میں فصل دوم شیخ کے کمال پر اساطین



امت کی شہادت فصل سوم جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہئے۔ فصل چہارم میں شیخ کے کلام سے وہ حقائق جمع کئے گئے ہیں جو ان اقوال موسومہ موحشہ کے معارضین ہیں جو حضرت شیخ کی طرف نسبت ثابتہ یا غیر ثابتہ منسوب ہیں اور شیخ پر انکار و اعتراض کے منشا ہوئے ہیں گویا شیخ پر واقع ہونے والے اعتراضات کا جواب خود شیخ ہی کے اقوال سے ہو جاوے گا اور اصل مقصود تو صرف یہی اجوبہ ہیں مگر بعض بعض مقامات میں دوسرا جواب بھی زائد کر دئے گئے ہیں اور شاید شائو نا در کسی مقام پر ان ہی دوسرا جواب پر اکتفا کی ضرورت ہو جبکہ بہت ہی ظاہر اور واجب القبول ہوں اور ترتیب ان اجوبہ باقوال شیخ کی یہ ہوگی کہ اول اقوال اعتراضیہ کو بعنوان **اعتراض** ای عن الصواب یعنی البعد عنہ کہا ہو شان الاعتراض الباطل والارتیاب نقل کیا جاوے گا اسکے بعد اقوال جوابیہ کو بعنوان **اقترب** ای الی الصواب یعنی القرب منہ کہا ہو شان الحق من الجواب وارد کیا جاوے گا صرف پانچ عنوان جو بالکل وسط میں بدلے گئے ہیں مقتضی ذکر ہنالک حاکمہ اس احقر کا مسلک حضرت شیخ کے باب میں مقدمہ تنبیہ (الف) چونکہ اکثر مضامین رسالہ ہذا یواقیت سے لئے گئے ہیں اسکے حوالہ میں صرف جلد کا صفحہ یا باب لکھ دینے پر اکتفا کیا جاوے گا اور جو مضمون دوسری کتاب سے نقل ہو گا وہاں اسکا نام بھی لکھ دیا جاوے گا تنبیہ (ب) اکثر جگہ عربی عبارات کا ترجمہ بھی بطور حال نہ کہ تحت اللفظ عام ناظرین کے لئے لکھ دیا گیا ہے تاہم استفادہ کاملہ اسی پر موقوف ہے کہ کسی عالم محقق سے اسکو سمجھ لیں اور اگر وہ بنا بر عدم مناسبت کے صلاحیت فہم کی نفی کر دے اس کا قول قبول کریں اور بعض عبارات جنکا اصل مقصود میں چند ان دخل نہ تھا بلا ترجمہ بھی لکھیں گئیں (ج) لطائف اتفاق سے ہے کہ رسالہ ہذا میں چار فصل ہیں اور ہر فصل میں پچیس مضامین اور گوتین چار مضمون دو دو فصل میں مکرر بھی آگئے ہیں مگر چونکہ ہر فصل میں جدا جدا مقصود پر دال ہیں اسلئے وہ تکرار بھی تغائر ہی ہے اور فصل چہارم کی مضامین میں پندرہ مباحث ذات و صفات کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر

یعنی سات نبوت کے متعلق ہیں اور اس سے نصف بعد حذف کسر یعنی تین متفرق مسائل کے متعلق ہیں اور یہ ترتیب تنازل ہی ایک لطیفہ ہے (د) چونکہ مجموعہ مضامین فصول کا عدد نو ہے جیسا حرف ج میں مذکور ہوا ہے اسلئے رسالہ کا ایک مناسب لقب بھی تجویز کیا گیا صدر غزلی غریب یعنی خمر اور یا نسبت کیلئے یعنی الفاظ مجموعہ لبرون کے بوجہ اشتغال بر معانی مشابہ بالخمر فی التثیظ والتطریب کے گویا منسوب الی الخمر ہیں اور مناسبیت معنوی اس لقب کی رسالہ کے نام کی ساتھ بھی ظاہر ہے لا شتمالہ علی مادة الطرب وھا انا اشرع فی المقصود متوکل علی المعیود المسبوح۔

### فصل اول - صوفیہ محققین کا سلسلہ اتباع شریعت میں

(ترجمہ) امام شعرانی رحمہ نے فرمایا۔ میں ایسے تمام لوگوں کو جو کہ اہل کشف کے کلام کے سمجھنے تک پہنچنے سے عاجز ہیں وصیت کرتا ہوں کہ وہ ظاہر کلام تکلمین کے ساتھ قائم رہیں اُس سے آگے تجاوز نہ کریں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اہل کشف کے عقائد تو ایسے امور پر مبنی ہیں جو مشاہدہ کے متعلق ہیں (اور مشاہدہ عام نہیں) اور غیر اہل کشف کے عقائد ایسے امور پر مبنی ہیں جن پر ایمان رکھتے ہیں (اور ایمان عام ہے) یہ ہے اُن کی میزان تمام اُن امور میں جنہیں کوئی نص قطعی وارد نہیں اور نفس اپنے

قال الشعرانی رحمہ صلی کل من عجز عن الوصول الی تعقل کلام اہل الکشف ان یقف مع ظاہر کلام المتکلمین ولا یتعداہ الی ان قال وذلک لان عقائد اہل الکشف مبنیۃ علی امور تشہد و عقاید غیرہم مبنیۃ علی امور یؤمنون بها هذا امیرانہم فی کل مالہم یرد فیہ نص قاطع والنفس یجد القوۃ فی اعتقاد ما علیہ الجہوہ دون ما علیہ اہل الکشف لقلۃ سالکی طریقہم (ص ۱)

اندر ایسے امور کے اعتقاد میں قوت پاتا ہے جن پر جمہور ہوں اہل کشف کے اعتقاد میں قوت نہیں پاتا کیونکہ اُن کے طریق پر چلنے والے کم ہیں۔

۱۱ ایک اتفاقی لطیفہ یہی ہو گیا کہ تنبیہات مقدمہ کا عدد فصول کے عدد سے موافق ہو گیا ۱۲ منہ۔

(ع) وقال ایضاً معاذ اللہ ان  
اخالف جمہور المتکلمین واعتقد  
صحۃ کلام من خالفهم من بعض  
اهل الکشف الغیر المعصوم فان  
فی الحدیث یدل اللہ مع الجماعۃ (ص)

کیونکہ حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ کا ہاتھ جماعت کے ساتھ ہے (اور متکلمین جماعت ہیں)  
(ع) وقال ایضاً وکان شیخنا شیخ  
الاسلام زکریا الانصاری رحمہ اللہ  
یقول لا یخلو کلام الائمة عن ثلثۃ  
احوال لانه اما ان یوافق صریح الکتاب  
والسنة فہذا یجب اعتقاده جزمًا  
واما ان یمخالف صریح الکتاب و  
السنة فہذا یحرم اعتقاده جزًا  
واما ان لا ینظر لہما موافقتہ ولا مخالفتہ  
فاحسن احوالہ الوقف اھ (ص)

ہیں یا ان کی دلالت غامض ہے) سو اس کی حسن حالت توقف ہے (نہ قبول کرے نہ  
رد کرے ساکت رہے اور علم حقیقت کو خدائے تعالیٰ کی سپرد کرے)

(ع) فی الفتوحات کل حقیقۃ  
علی خلاف الشرعیۃ زندقۃ باطلۃ  
(تعلیم الدین باب ثامن)

(ع) و فیہا ایضاً ما لنا طریق الی اللہ  
الا علی الوجہ المشرع لا طریق لنا  
الی اللہ الا ما شرعہ (تعلیم الدین

(ترجمہ) ان ہی کا ارشاد ہے میں  
خدا کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ جمہور  
متکلمین کی مخالفت کروں اور ایسے غیر  
معصوم اہل کشف کے کلام کی صحت کا  
اعتقاد رکھوں جو ان کی مخالفت کرے

(ترجمہ) ان ہی کا قول ہے کہ ہمارے  
شیخ یعنی شیخ زکریا انصاری رحمہ اللہ  
فرماتے تھے کہ مقتداؤں کا کلام تین حال سے  
خالی نہیں کیونکہ یا تو صریح کتاب و سنت  
کے موافق ہوگا تو اس کا اعتقاد تو یقیناً واجب  
ہے اور یا صریح کتاب و سنت کے مخالف  
ہوگا سو اس کا اعتقاد یقیناً حرام ہے یا  
یا ہمکو نہ اس کا موافق ہونا ظاہر ہو اور نہ مخالف  
ہونا (بلکہ یا تو کتاب و سنت اس سے مساکت

(ترجمہ) فتوحات میں (شیخ ابن

العربی رحمۃ اللہ کا قول) ہے کہ جو حقیقت

خلاف شرعیۃ ہو وہ زندقۃ باطلہ ہے

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ

ہمارے لئے اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا)

کوئی رستہ نہیں بجز اس طریقہ کے جو شرع



باب ثامن

فرمایا ہے (مکرر فرمایا کہ) ہمارے لئے

اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا) کوئی رستہ نہیں بجز اُسکے جسکو مشروع فرمایا

(ترجمہ) نیز فتوحات میں ہے کہ

جو شخص کہے کہ اس مقام میں کوئی رستہ

ہے اللہ تعالیٰ تک (پہنچنے کا) اس کی

شریعت کے خلاف تو اس شخص کا کہنا

جھوٹ ہے پس ایسے شیخ کا اقتدار نہ کرنا چاہئے جسکو ادب نہ ہو۔

(ترجمہ) حضرت یازید (سبطامی)

سے منقول ہے کہ اگر تم کسی شخص کو دیکھو

کہ اس قدر کراہتیں دیا گیا ہے کہ ہوا میں

اڑتا ہے تب بھی دھوکہ مت کھانا جب

تک کہ یہ نہ دیکھ لو کہ امر و نہی و حفظ حدود و

اداء شریعت میں اُسکو کس کیفیت پر پائے ہو

(ترجمہ) حضرت جنیدؒ نے ارشاد

فرمایا کہ تمام راہین بند ہیں تمام مخلوق پر

بجز اُس شخص کے جو رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کے قدم بقدم چلے۔

(ترجمہ) شیخ ابن العربیؒ کا ارشاد

ہے جو شخص میزان شریعت کو ایک

لحظہ بھی اپنے ہاتھ سے پھینک دے گا وہ ہلاک ہو جائیگا۔

(ترجمہ) نیز ابن العربیؒ نے باب

چار سو چھتر میں فرمایا کہ اس مقام میں کچھ

علوم ہیں جو حق تعالیٰ کے متعلق ہیں کہ وہ

(ع) وفيها ايضا فمن قال ان ثم طريقا

الى الله تعالى خلاف ما شرع فقوله

زور فلا يقتدى بشيخ لا ادب له

(تعليم الدين باب ثامن)

جھوٹ ہے پس ایسے شیخ کا اقتدار نہ کرنا چاہئے جسکو ادب نہ ہو۔

(ع) عن ابی یزید لو نظرتم الى جبل

اعطى من الكرامات حتى يرتقى في الهواء

فلا تغتروا به حتى تنظرونها كيف

تجدونها عند الامر والنهي وحفظ

الحدود واداء الشريعة۔ (تعليم

الدين باب ثامن)

(ع) قال جنيد الطرق كلها

مسدودة على الخلق الا من اقتفى

اثر رسول الله صلى الله عليه وسلم

(تعليم الدين باب ثامن)

(ع) قال ابن العربي كل من عصى

میزان الشریعت من یدہ لحظہ تہلک

لحظہ بھی اپنے ہاتھ سے پھینک دے گا وہ ہلاک ہو جائیگا۔

(ع) قال ابن العربي في الباب السادس

والسبعين والاربعمائة ثم علوم بالله

تعلم ولا يجوز اعتقادها ولا النطق



ولا تجری علی لسان عبد مخصوص  
الا عند غلبۃ حالہ فیجہد حالہ  
وبعدہ کالسکران واذا صحا ذهب  
الحمایۃ (فصل رابع ص ۲۵)

معلوم ہوتے ہیں مگر نہ اُن کا اعتقاد  
جائز ہے (کیونکہ ان پر کوئی دلیل  
شرعی قائم نہیں) اور نہ اُن کا تکلم  
جائز ہے کیونکہ سامعین کیلئے موجب

فتنہ ہے) اور وہ کسی مخصوص بندہ کے زبان پر بھی جاری نہیں ہوتے بجز غلبہ حال کے  
وقت کے سوا اسکا (یہ غلبہ) حال (گناہ سے) اسکی حفاظت کرتا ہے (کیونکہ غلبہ حال  
کے وقت مکلف نہیں رہتا) اور وہ صاحب کرم کی طرح معذور ہوتا ہے اور جب (اس

حالت سے) اُسکو افاقہ ہو جاتا ہے تو وہ حفاظت جاتی رہتی ہے (اب اعتقاد یا  
نطق سے گنہگار ہوگا) **ف** اس قول میں تصریح ہے غیر شریعت کے حجت ہونے کی  
(ترجمہ) نیز فتوحات کے باب

(ع ۱) وقال فی الباب الثانی والثلاثین  
وثلاثاً من الفتوحات من اراد  
الدخول الی فہم غوامض الشریعة  
وحل مشكلات علوم التوحید  
فلیرک ما یحکم بہ عقلہ ورأیہ  
ویقدم بین ید یدہ شرع رہد الخ۔

(فصل رابع ص ۲۶)

امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا اپنی رائے پر آگے کشف پر تقدیم ہے۔

(ترجمہ) نیز شیخ نے فرمایا کہ جاننا  
چاہئے کہ تقدیم کشف کی نص پر ہمارے  
نزدیک محض باطل ہے کیونکہ اہل کشف  
کو کثرت سے اشتباہ ہو جاتا ہے ورنہ  
کشف صحیح (خالی از اشتباہ) ہمیشہ  
ظاہر شریعت ہی کے موافق ہوتا ہے

(ع ۲) قال (ابن العربی) واعلم ان  
تقدیم الکشف علی النص لیس بشی  
عندنا لکثرة اللبس علی اہلہ والا  
فالكشف الصیح لا یأتی قط الا موافقا  
لظاہر الشریعة فمن قدم کشفہ  
علی النص فقد خرج من الانظام

فی مسلک اہل اللہ وحق بلا خسرین  
اعمالاً (فصل رابع ص ۱۱)

(تو جو کشف شریعت کے خلاف  
ہو وہ خود غلط ہوگا) پس جو شخص اپنے  
کشف کو شرع پر مقدم کرے وہ جماعت اہل شر میں شامل ہونے سے خارج ہو جائے گا  
اور ان لوگوں میں لمجا و یگا جو اعمال کے اعتبار سے سراسر خسارہ میں ہیں قاتل ہیں  
امر صریح ہے شریعت کی تقدیم کا کشف پر جیسے اوپر عقل پر تقدیم تھی۔

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے  
باب ایک سو چھپا اسی میں فرمایا کہ جاننا  
چاہئے کہ میزان شرع کی جو کہ دنیا میں  
موجود ہے وہی شریعت ہے جو علماء  
کے ہاتھ میں ہے پس جب کبھی کوئی ولی  
شرع کی میزان مذکورہ سے عقل تکلیف  
کے ہوتے ہوئے خارج ہوگا اس پر اعتراض  
واجب ہوگا پھر اگر اسپر اسکا کوئی حال  
غالب ہوگا تو ہم اسکے حال کو اسکے لئے  
مسلم رکھیں گے اور اسپر اعتراض نہ کریں گے  
کیونکہ اہل عقل میں کوئی ایسا شخص نہیں  
جو اسپر اس کا اتباع کرے (اور اعتراض  
اس مصالحت سے ہوتا کہ اسکا کوئی اتباع  
نہ کرنے لگے پس جب اسکا احتمال نہیں  
تو اعتراض کی کوئی ضرورت نہیں) پھر  
اگر وہ ایسے امر کو ظاہر کرے جو ظاہر شرع  
میں حد کے لئے موجب ہو اور وہ امر حاکم  
کے نزدیک ثابت بھی ہو جاوے تو اسپر

(ع ۱۱) قال فی الباب الخامس و  
الثمانین و مائة من الفتوحات اعلم  
ان میزان الشرع الموضوع في الارض  
هي ما يابى العلماء من الشريعة  
فهي ما خرج ولي عن میزان الشرع  
المذكورة مع وجود عقل لتكليف  
وجب الاكثار عليه فان غلب عليه  
حاله سلمنا له حاله ولا ننكر عليه لعدم  
من يتبعه على ذلك من اهل العقول  
فان ظهر بامر لوجب حدا في ظاهر  
الشرع ثابت عند المحاكم اقيم عليه  
الحكم ولا بد ولا يصح من اقامته  
الحكم عليه قوله انا كاهل يد اراذ  
المواخذة لم تسقط عن اهل يد في  
الدنيا وانما سقطت عنهم في الدار  
الآخرة على ان العبد ولو قيل له  
افعل ما شئت فقد غفرت لك  
فهو عاص في الشرع اذ المغفرة لا تكون

الا عن ذنب ولد لك قال فقد  
غفرت لك ولم يقل سقطت عنك  
الحدود فالحاكم الذي يقيم عليه  
هذا الحد التعزير ما جود۔

(فصل ۴ ص ۲۶)

وناد في الكبريت الاحمر قال الشيخ  
وهي بعينها واقعة الخارج (ص ۱۲۵)  
على هامش البواقيت ج ۱)

حداً نہ کیا دے گی اور ضرور ایسا کیا جاوے گا  
اور اس پر حد قائم کرنے سے اس کا یہ دعویٰ مانع  
نہ ہوگا کہ میں مثل اہل بدر کے ہوں (جن کے  
لئے ارشاد ہوا تھا اعملوا ما شئتم فقد  
غفرت لکم) کیونکہ اہل بدر سے بھی مواخذہ  
دنیا میں ساقط نہیں ہوا صرف آخرت  
میں اُن سے مواخذہ ساقط ہو گیا تھا اور  
وہ بھی نص سے اور اس مدعی کے پاس تو

کوئی نص بھی نہیں) علاوہ یہ ہے کہ اگر سبذہ سے (بالفرض) یہ بھی کہہ دیا جاوے کہ تو جو  
چاہے کر میں نے تیری مغفرت کر دی (جیسا کہ اہل بدر سے کہہ دیا تھا) تب بھی وہ نہایت  
میں گنہگار ہے کیونکہ مغفرت تو گناہ کے بعد ہوا کرتی ہے اور اسی لئے (اہل بدر کے لئے)  
قد غفرت لکم فرمایا گیا اور یوں نہیں کہا کہ میں نے تجھ سے حدود (شرعیہ) کو ساقط کر دیا  
پس جو حاکم اس شخص پر حد اور تعزیر کو قائم کرے گا اس کو اجر بلیگا اور کبریت احمر میں حضرت  
شیخ سے اتنا اور زائد نقل کیا کہ حسین ابن منصور علاج کا بعینہ ہی واقعہ ہوا (کہ اُن سے  
ایک امر ظاہر شرع کے خلاف ثابت ہوا اور عذر ثابت نہیں ہوا حاکم نے تعزیر جاری کی)  
(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب

(علا) قال في الباب السادس و  
الرابعين وما أتيت من الفتوحات  
إياك أن ترمي ميزان الشرع من يدك  
في العلم الرسمي بل بادر إلى العمل بكل  
ما حكم به وإن فهمت منه خلاف  
ما يفهم الناس عما يحول بينك وبين  
أعضاء ظاهركم بغير فلا تقول عليه  
فإنه نكر الهمي بصورة علم الهمي۔

دو سو چالیس میں فرمایا کہ علم ظاہری میں  
میزان شرع کو اپنے ہاتھ سے ہرگز مت  
چھوڑنا بلکہ (علم ظاہر کے اعتبار سے)  
شرع جو حکم کرے اس پر عمل کر نیکی طرف فوراً  
مبادرت کرنا اگرچہ تمہارے فہم میں لوگوں  
کے فہم کے خلاف کوئی ایسی بات آجاوے  
جو تمہارے اور ظاہری حکم کے جاری نہیں



من حیث لا تشع (فصل ۲ ص ۲۶)

ہوئے) پر اعتماد کرنا کیونکہ وہ (تمہارا سمجھا ہوا) ایک ابتلا الہی ہے بصورت علم الہی اس طرح سے کہ تم کو خبر ہی نہیں ہوتی۔

(معا) قال ابن العربی رحمہ اللہ واذا ورد علی احد من اهل الکشف وارد الہی یحل لہ ما ثبت تحریمہ فی نفس الامر من الشرع المحمدی وجب علیہ جزماً ترک هذا الوارد لانه تلویس فی جب علیہ الرجوع الی حکم الشرع الثابت وقد ثبت عند اهل الکشف جامعاً ۳۶ انہ لا تحلیل ولا تحریم لاحد بعد انقطاع الرسالۃ والنبوۃ واطال فی ذلک ثم قال فتقطنوا یا اخواننا وتحفظوا من غوائل الکشف فقد نصحتکم ووفیت الامر الواجب علی فی النصیر واللہ اعلم (کبریٰ احمر علی ہامش البواقیت ج ۱ ص ۱۱)

لو اور کشف کی خرابیوں سے (جو کہ احیانا واقع ہو جاتی ہیں) اپنی بہت حفاظت کرو پس میں تمہاری خیر خواہی کر چکا اور خیر خواہی کا حق واجب پورا ادا کر چکا ہوں ہمیں نہایت توضیح کے ساتھ رسالت و نبوت کے انقطاع کی بھی تصریح ہے پس شیخ سے جو بقا نبوۃ کا قول منقول ہے بالیقین مآول اور اصطلاح مستحدث پر محمول ہے اس کی بحث آگے ۱۸ میں آویگی وہاں مکرر اس عبارت کو دیکھ لیجئے۔

(۱۷) قال علیہ السلام یعلم الشرعۃ فان الشرعۃ ہی سفینتک التی اذا انخرقت

حائل ہو جاوے تب بھی اُس (اپنی سمجھے

ہوئے) ایک ابتلا الہی ہے بصورت علم

(ترجمہ) شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب

کسی صاحب کشف پر کوئی ایسا وارد الہی

وارد ہو جو اسے لئے ایسے امر کو حلال کہے

جس کی حرمت شرع محمدی میں ثابت ہو چکی

ہو تو اُس شخص پر اُس وارد کا ترک کر دینا

(اور اس پر عمل نہ کرنا) جزاً واجب کیونکہ

وہ تلویس ہے اور اس پر حکم شرعی کی طرف

جو ثابت ہے رجوع کرنا واجب ہے اور یہ

بات تمام اہل کشف کے نزدیک ثابت ہے

کہ بعد انقطاع رسالۃ ونبوۃ تحلیل و تحریم

کا حق کسی کو نہیں ہے اور اس مضمون کو بہت

طویل کر کے بیان کیا ہے پھر فرمایا ہے کہ اے

ہمارے بھائیو خوب ہوشیاری سے کام

لو اور کشف کی خرابیوں سے (جو کہ احیانا واقع ہو جاتی ہیں) اپنی بہت حفاظت کرو پس میں

تمہاری خیر خواہی کر چکا اور خیر خواہی کا حق واجب پورا ادا کر چکا ہوں ہمیں نہایت توضیح

کے ساتھ رسالت و نبوت کے انقطاع کی بھی تصریح ہے پس شیخ سے جو بقا نبوۃ کا قول

منقول ہے بالیقین مآول اور اصطلاح مستحدث پر محمول ہے اس کی بحث آگے ۱۸ میں آویگی

وہاں مکرر اس عبارت کو دیکھ لیجئے۔

(ترجمہ) شیخ نے فرمایا علم شریعت

کو لازم پکڑو کیونکہ شریعت ہی تمہاری وہ



هلكت وهلك جميع من فيها وانت  
مسئول عن اقامة حدود الله في  
رعيتك الخارجية عنك والمداخلة  
فيك ولا تعرف اقامة الحدود  
عليها الا بمعرفته شرع ربك (كبريت  
احمر على هامش البواقيت ج ۲ ص ۱۸۶)

بھی جو تمھارے اندر داخل ہے اور اس رعیت پر حدود کے قائم کرنے کا طریقہ بدون معرفت  
شرع ربانی کے پہچان نہیں سکتے۔

(۱۸۱) كان (الجنيد ر) يقول علمنا  
هذا مشيدا بالكتاب والسنة ومبحث  
ثامن واربعون ج ۲ ص ۹۳)

(۱۸۲) وكان يقول ايضا اذا رأيت  
شخصا مترعاً في الهواء فلا تلتفتوا  
اليه الا ان رأيتوه مقيداً بالكتاب  
والسنة (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص ۹۳)  
کا پابند نہ کیجیو۔

(۱۸۳) وكان يقول الطريق مسدودة  
على الخلق الا على المقتفين آثار رسول  
الله صلى الله عليه وسلم (مبحث  
ثامن واربعون ج ۲ ص ۹۳)

(۱۸۴) وكان يقول لو كنت حاكماً  
لضربت عنق من سمعته يقول لا  
موجود الا الله او ليس لي فعل مع الله

کشتی ہے کہ جب اُس میں رخنہ پڑ جاوے  
تو تم بھی ہلاک ہو گے اور جتنے بھی اُس میں  
سوار ہیں وہ سب ہلاک ہونگے اور تم سے  
اپنی رعیت میں حدود اللہ کے قائم کرنے  
کے متعلق باز پرس ہونے والی ہے اُس  
رعیت میں بھی جو تم سے خارج ہے اور اُس میں

پر حدود کے قائم کرنے کا طریقہ بدون معرفت  
(ترجمہ) حضرت جنید رحمہ فرماتے تھے  
کہ ہمارا یہ علم کتاب و سنت سے مویذ کیا گیا ہے  
(خواہ بلا واسطہ خواہ بواسطہ اجماع  
وقیاس کے)

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رحمہ فرماتے  
تھے کہ اگر تم کسی شخص کو ہوا میں چار زانو  
بیٹھا ہوا دیکھو تو تم اس کی طرف التفات  
مست کرو جب تک کہ اس کو کتاب و سنت

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رحمہ فرماتے  
تھے کہ تمام رستے مخلوق پر بند ہیں مگر  
ان لوگوں پر (بند نہیں) جو رسول اللہ صلی  
علیہ وسلم کے آثار کا اتباع کرتے ہیں۔

(ترجمہ) نیز حضرت جنید رحمہ فرماتے  
تھے اگر میں حاکم ہوتا تو ایسے شخص کی گردن  
مارتا جو یوں کہتا کہ لا موجود الا اللہ یا

لان ظاہر علامہ نفی غیر اللہ وھم  
احکام التکالیف کلھا (مبحث  
ثامن واربعون ج ۲ ص ۹۷)

لاقا علی الاثر کیونکہ ظاہر کلام اس کا  
غیر اللہ کی نفی (علی الاطلاق) اور تمام  
احکام تکلیفیہ کا ہدم ہے (کیونکہ جب کوئی  
موجود اور فاعل ہی نہیں تو احکام کا مکلف کون ہوگا اور لفظ ظاہر سے اس پر دلالت ہے  
کہ اگر یہ مراد نہ ہو بلکہ بدرجہ استقلال نفی کرتا ہو تو مستکبر نہیں)

(۲) قال الشرائع اعلم رحمك  
الله ان حقيقة الصوفي فقيه عمل  
بعلمه لا غير فاورثه الله تعالى  
بعلمه الاطلاع على دقائق الشريعة  
واسرارها حتى صار احدهم مجتهدا  
في الطريق والاسرار كما هو شأن الائمة  
المجتهدين في الفروع الشرعية ولله  
شعر في الطريق واجبات ومحرمات  
ومندوبات ومكروهات وخلاف  
الاولى زائد اعلى ما صرح به بالشرعية  
كما استنبط المجتهدون نظير ذلك  
وقال بعدا سطر ثم ما اختص به الصوفية  
عن غيرهم علمهم بالطريق الموصلة  
لهم الى العمل بالكتاب والسنة الخ  
(ص ۹۷ ج ۲ مبحث ثامن واربعون)

(ترجمہ) امام شہرائی نے فرمایا  
کہ صوفی کی حقیقت صرف یہ ہے کہ وہ  
ایک فقیہ ہے جس نے اپنے علم پر عمل  
کیا اور کچھ نہیں پس اللہ تعالیٰ نے اس  
کی بدولت اس کو دقائق و اسرار شریعت  
پر اطلاع عطا فرمادی یہاں تک کہ انہیں  
بعضے طریق و اسرار میں مجتہد ہو گئے جیسے  
فروع شرعیہ میں ائمہ مجتہدین کی شان  
ہے اور اسی لئے ان حضرات نے طریق  
میں واجبات و محرمات و مندوبات و  
مکروہات و خلاف اولیٰ کو جو کہ تصریح شریعت  
کے علاوہ ہیں تجویز کیا جیسا کہ مجتہدین نے  
اسکے نظائر مستنبط کئے ہیں اور چند سطر  
کے بعد ان کا ارشاد ہے کہ بنجلہ ان امور کے  
جن میں صوفیہ اپنے غیروں سے مختص

ممتاز ہیں ان کا علم ہے ایسے طریق کے ساتھ جو ان کو کتاب و سنت پر عمل کرنے کی طرف  
رہبری کرے (مثلاً ظاہری عالم تو زہد کا امر کریگا اور تدبیرہ بتلاویگا اور صوفی اس کا طریق  
بتلاویگا کہ اذکار و مراقبات کی کثرت کرو۔ بہر حال مقصود صوفی کا یہی وہی عمل بالکتاب

والسنة ہے)

(۲۲) قال لشعرانی والحق ان الاشتغال  
بالفقه ليس هو بيطالة انما هو اساس  
للطريق فان من شان اهل الطريق  
ان يكون جميع حركاتهم وسكناتهم  
محركة على الكتاب والسنة ولا يعرف  
ذلك الا بالتبحر في علم الحديث والفقه  
والتفسير (ص ۹۷) بحث ثامن واربعتون  
(۲۳) قال لشعرانی وقد كان سيك  
ابراهيم الدسوقي رحمه الله يقول  
لو ان الفقيه اتى العبادات المأمورة  
الشرعية بغير علة كما امره الله تعالى  
لا ستغنى عن الشيئ لكن اتى العبادات  
بعلل وامراض فلذلك احتاج الى  
طبيب يداوئها حتى يحصل له الشفاء  
ومن ههنا استغنى التابعون عن الخلوة  
والرياضة كما عليه تلامذة الاشباح  
ولم ينقل عن احد منهم انه دون شيئاً  
علاج الامراض الباطنة لعدمها في  
عصرهم او قلتها جدا حتى لا تكاد توجد  
فكان معظم اجتهادهم انما هو في  
جمع احاديث الشريعة والمطابقة

(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا اور  
حق یہ ہے کہ فقہ میں مشغول ہونا فضول  
نہیں ہے وہ تو طریق کا اساس ہے  
اسلئے کہ اہل طریق کی شان یہ ہے کہ انکی  
جميع حرکات و سکنات کتاب و سنت  
پر ہمار ہوں اور یہ بدون تبحر علم حدیث  
وفقہ و تفسیر کے معلوم ہوتا نہیں۔  
(ترجمہ) امام شعرانی نے فرمایا کہ  
حضرت ابراہیم دسوقی فرمایا کرتے تھے  
کہ اگر فقیہ عبادات و مامورات شرعیہ  
کو بغیر کسی خرابی کے موافق امر الہی کی بجالاتا  
تو وہ شیخ سے مستغنی رہتا کیونکہ مقصود  
حاصل تھا) لیکن اُس نے عبادات کو  
علل و امراض (باطنی) کی ساتھ ادا کیا  
اسلئے وہ ایسے طبیب کا محتاج ہوا جو  
اسکی دوا کرے یہاں تک کہ اسکو شفا حاصل  
ہو اور اسی لئے تابعین خلوت و ریاضت  
سے مستغنی رہے جس طور پر شیوخ کے  
مردین کرتے ہیں اور ان حضرات میں  
کسی سے منقول نہیں کہ اُس نے امراض  
باطنہ کے معالجہ میں کچھ مدد کیا ہو کیونکہ



بینہا وہین الکتاب العزیز و هذا اہم  
 یقین من اشتغالہم بعلاج امراض  
 لعہا لا توجہ الی ان قال و جمیع من  
 شطر عن ظاہر الشریعۃ انما ہو دخیل  
 فیہم او غلب علیہ حال او کان مبتدئا  
 فی الطریق و اما الکاملون کالجندی و  
 اضراب فطریقہم محرقة علی الادب  
 تحری الذہب اذہم حماۃ الدین رضی اللہ  
 تعالیٰ عنہم اجمعین (ص ۲۰ بحث  
 ثامن و اربعون)

یہ امراض اُن کے زمانہ میں یا معدوم  
 تھے یا اس قدر قلیل تھے کہ قریب معدوم  
 کے تھے اس لئے انکی بڑی کوشش عادیث  
 کے جمع کرنے میں اور اُن کے اور قرآن مجید کے  
 درمیان مطابقت کرنے میں ہوتی تھی اور  
 یہ بالیقین اس سے زیادہ اہم تھا کہ وہ ایسے  
 امراض کے علاج میں مشغول ہوتے جنکا شفا  
 وجود بھی نہ ہوتا (یعنی اُنکو تو آئندہ ان امراض  
 کے وجود کا علم نہ تھا) آگے چلکر کہا ہے کہ جو  
 شخص بھی ظاہر شریعت سے تجاوز کرتا ہو  
 وہ یا تو اُن میں خواہ مخواہ داخل ہو گیا ہے اور یا اسپر کوئی حال غالب ہو گیا ہے اور یا طریق  
 میں مبتدی ہے باقی جو کمال ہیں جیسے حضرت جنیدؒ اور ان کے امثال اُن کا طریق سراسر  
 ادب پر ہوا ہوتا ہے کیونکہ یہ حضرات حاسیان دین ہیں اللہ تعالیٰ ان سے راضی رہے۔  
 (ترجمہ) حضرت جنیدؒ سے ایسی  
 قوم کی نسبت سوال کیا گیا جو تکالیف  
 یعنی احکام شرعیہ کے اسقاط کے قائل  
 ہیں اور کہتے ہیں کہ تکالیف شرعیہ صول  
 کے وسائل تھے اور ہم واصل ہو گئے (اب  
 انکی کیا ضرورت رہی) انھوں نے فرمایا  
 کہ واصل ہونے کے دعوے میں تو وہ سچے  
 ہیں مگر جہنم واصل ہیں اور جو شخص چوری  
 اور زنا کرتا ہو وہ ایسے شخص سے اچھا ہی  
 جسکا یہ اعتقاد ہوا اور اگر میں ہزار برس تک

(مکتا) وقد سئل لقاسم الجندی  
 عن قوم یقولون باسقاط التکالیف و  
 یرسمون ان التکالیف انما کانت وسیلۃ  
 الی الوصول وقد وصلنا فقال صدقا  
 فی الوصول و لکن الی سفر الذی  
 یرق و یرنی خیر ممن یعتقد ذلک  
 و لو انی لقیبت الف عام ما نقصت  
 من اوردی شیئا الا یعذر شرعی ما  
 (ص ۲۱ بحث سادس و عشرون)  
 وقال الشیرانی قبل ذلک و قول بعض



العارفین ان السألك یصل الی  
مقام یرتفع عنه التکلیف مراده  
یهذا التکلیف ذهاب کلفة  
العبادة فلا یصیر یل منها بل ربما  
تلذذ بفعل ما کانت نفسه تقصع  
لفعله قبل ذلك (ص ۱۵)

زندہ رہوں تو بدون عذر شرعی کے  
اپنے اوراد میں بھی ذرہ برابر کمی نہ کروں  
(اور احکام تو بڑی چیز ہیں) اور امام  
شرعی نے اس کے قبل فرمایا ہے کہ بعض  
عارفین کا جو یہ قول ہے کہ سالک ایسے  
مقام پر پہنچ جاتا ہے کہ اس سے تکلیف

مرتفع ہو جاتی ہے سو مراد ان کی اس تکلیف سے (تکلیف شرعی نہیں بلکہ مراد  
ان کی) کلفت عبادت کا مرتفع ہو جانا ہے یعنی وہ عبادت سے ملول نہیں ہوتا بلکہ  
بعض اوقات ایسے کام کے کرنے سے متلذذ ہوتا ہے جس کے کرنے سے اس کے قبل اس کا  
نفس صعوبت پاتا تھا۔

(۱۵) قال الشیخ محی الدین فی الباب  
الثالث والسبعین من الجواب السابع  
والخمسین وقد قررنا التکفیر مع علماء  
عصرنا ونحن نعذرهم فی ذلك لانه  
ما قام عندهم دلیل علی صدق کل  
واحد من هذه الطائفة وهم  
مخاطبون بغلبة الظن وما اعتدوا  
به قولهم لو صدقت القوم فی کل  
ما بدعونه لدخل الخلل فی الشریعة  
فلذلك سدنا الباب قال الشیخ  
محی الدین ونعم ما فعلوه ونحوه  
لهم ذلك ونصوبهم فیہ ونحکم  
لهم بالاجرا التام علی ذلك ولكن

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے تہذیب  
باب ستاونویں جواب میں فرمایا ہے کہ  
ہمارے لئے علماء عصر کے ساتھ واقعہ  
تکفیر کا پیش آیا اور ہم ان کو اس باب  
میں معذور قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے  
نزدیک اس جماعت میں سے ہر ہر واحد  
کے صادق ہونے کی کوئی دلیل قائم نہیں  
ہوئی (تو وہ ہر ایک کو صادق کیسے  
سمجھ لیں) اور ان کو (شریعت سے)  
یہی خطاب ہے کہ غلبہ ظن پر عمل کریں  
(اور ان کو غلبہ ظن اسی کا ہوا) اور غلبہ  
ان کے عذروں کے انکا یہ مقولہ ہے کہ  
اگر ہم اس جماعت کی تمام دعویوں میں

اذالم یقطعوا بان ذلك الولی مخطئ  
فی مخالفتهم فان قطعوا بخطاه فلا عذر  
لهم فان اقل الاحوال ان یزول الاولیاء  
المذکورین منزلة اهل الکتاب  
لا یصدقونهم ولا یکنونهم اھ  
ملخصاً (صفحہ ۲ مبحث سابع واربع)

تصدیق کرنے لگیں تو شریعت میں خلل واقع  
ہو جاوے اسلئے ہم نے سد باب کر دیا حضرت  
شیخ فرماتے ہیں کہ انھوں نے یہ کام خوب  
کیا اور ہم اس فعل کو ان کے لئے مسلم رکھتے  
ہیں اور آئیں انکی تصویب کرتے ہیں اور  
اس میں ان کے لئے اجر کامل کا حکم کرتے ہیں

لیکن اسی وقت جبکہ وہ علماء اس بات کا حکم قطعی نہ کریں کہ یہ ولی ان کے خلاف کرنے میں  
خطا کا رہے (کیونکہ ان کے خلاف کرنے سے کسی نص قطعی کا خلاف لازم نہیں آتا جس پر قطعی  
حکم خطا کا کیا جاسکے) اور اگر اسکی خطا کا قطعی حکم کریں تو پھر ان کے پاس (اس کا) کوئی عذر  
نہیں (کہ ظن کی مخالفت پر حکم قطعی کر دیا) کیونکہ ادنی حالت یہ ہے کہ اولیاء مذکورین کو اہل  
کتاب ہی کے درجہ میں رکھیں کہ نہ ان کی تصدیق کریں نہ تکذیب کریں (جیسا کہ حدیث میں  
آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اوپر جو تکفیر میں معذور قرار دیا ہے اس سے بھی مراد تکفیر ظنی ہے نہ کہ تکفیر  
قطعی انکا قول بعد تلخیص ختم ہوا) **فت (۱)** اس سے زیادہ شریعت اور اہل شریعت کی کیا  
عظمت اور رعایت ہوگی کہ وہ انکی تکفیر کرتے ہیں اور یہ انکو معذور بلکہ باجر تمام ماجور کہہ رہے  
ہیں اور ان کے فتویٰ کو تسلیم اور ان کے فعل کی تصویب کر رہے ہیں محض اس وجہ سے کہ  
منشأ ان کے اس حکم کا شریعت کی حفاظت ہے اور اسی حفاظت کی ضرورت سے یہ شرع  
رکائی کہ حکم ظنی کو قطعی نہ بنادیں ورنہ یہ خود حفاظت کے خلاف ہے **فت (۲)** تعلیم الدین  
باب ششم میں ہے کہ اس باب میں ہزاروں ارشادات بزرگوں کے مذکور ہیں کہ ان تک لکھا جاوے  
قشیرہ میں حضرت ذوالنون مصری و سمری سقلی و ابوسلیمان احمد ابن ابی الحواری ابو  
حفص حداد و ابو عثمان ولوری و ابوسعید خزازی و اور دوسری کتابوں میں بھی مثل دلیل  
العارفین حضرت خواجہ معین الدین چشتی رح و مکتوبات قدوسیہ حضرت قطب العالم شیخ عبدالقدوس  
گنگوہی و قوت القلوب ابوطالب علی وغیرہ یہ مضمون نہایت استحکام کے ساتھ مذکور و منقول ہے  
**فصل دوم** شیخ ابن العربی کے کمال پر اساطین امت کی شہادت ۔

(علہ) کان الشیخ محمد الدین الفیروز آبادی صاحب القاموس فی اللغة يقول لم يبلغنا عن احد من القوم انه بلغ في علم الشريعة والحقيقة ما بلغ الشيخ محي الدين ابدان كان يعتقد غايه الاعتقاد وينكر على من انكر عليه يقول لم تزل الناس منكبين على الاعتقاد في الشيخ وعلى كتابته مؤلفاته بحال الذب في حياته وبعد وفاته الى ان قال الذ ا قوله والتحقيق وادين الله تعالى بيان الشيخ محي الدين كان شيخ الطريقة حلاً وعلماً وامام التحقيق حقيقة ورسماً ومحبي علوم العارفين فعلاً واسماً الى اخر ما قال واطال (فصل اول ص ۵۰)

وقال وبالحمله فما انكر على الشيخ الا بعض الفقهاء القرا الذين لاحظ لهم في مشرب المحققين واما جمهور العلماء والصوفية فقد اقرروا بانهم امام اهل التحقيق والتوحيد وانهم في العلوم الظاهرة فريد وحيد (فصل اول ص ۵۱)

(ترجمہ) شیخ محمد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس کہتے تھے ہم کو قوم میں سے کسی کے متعلق یہ روایت نہیں پہونچی کہ کوئی شخص کبھی علم شریعت و حقیقت میں اس درجہ کو پہونچا ہو جس درجہ کو شیخ محی الدین پہونچے ہیں اور وہ شیخ کے غایت درجہ کے معتقد تھے اور جو شخص شیخ پر نیکر رکھتا ہو وہ اس پر نیکر کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہمیشہ سے لوگ شیخ کے ساتھ عقیدت رکھنے پر اور ان کے مؤلفات کو آپ زمر سے لکھنے پر غایت درجہ متوجہ رہے انکی حیات میں بھی اور انکی وفات کے بعد بھی اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا کہ جس امر کا میں قائل ہوں اور اس کو محقق سمجھتا ہوں اور اس کے موافق اللہ تعالیٰ کیسے معاملہ رکھتا ہوں وہ یہ ہے کہ شیخ محی الدین شیخ طریقہ تھے حالاً بھی اور علماً بھی اور امام اہل تحقیق تھے حقیقت بھی اور ظاہراً بھی اور علوم عارفین کے احیاء کرنے والے تھے فعلاً بھی اور لفظاً بھی اسی طرح کا بہت طویل مضمون فرمایا اور انھوں نے یہ بھی فرمایا کہ حاصل کلام

یہ ہے کہ شیخ پر صرف بعض ایسے فقہاء خشک نے نیکر کیا ہے جنکو محققین کے مشرب سے کچھ بہرہ نہ تھا باقی جمہور علماء اور صوفیہ نے تو اس کا اقرار کیا ہے کہ وہ اہل تحقیق و توحید کے امام ہیں اور علوم ظاہرہ میں یکتا و یگانہ ہیں۔



(۴) قال الشيخ السراج الدين الخزوني  
شيخ الاسلام بالشام اياكم ولا تكار على  
شي من كلام الشيخ محي الدين فان محوم  
الاولياء مسمومة وهلاك ادیان مبغضهم  
معلومة ومن ابغضهم تنصرون وفات على  
ذلك ومن اطلق لسانه فيهم بالسب  
ابتلاه الله بعبوت القلب (فصل اول)  
هو جانا ایک مسلم بات ہے اور جو شخص اُن سے بغض رکھتا ہے وہ نصرانی ہو کر مرتا ہے اور  
جو شخص اُن کی شان میں گستاخی کے ساتھ زبان درازی کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُس کو موت قلب  
میں مبتلا کرتا ہے۔

(۵) ومن اثنى عليه ايضا الشيخ  
كمال الدين الزملكاني رحمه الله وكان  
من اجل علماء الشام (فصل اول)  
(۶) وكذلك الشيخ قطب الدين الجوزي  
وقيل له لما رجع من الشام الى بلاده  
كيف وجدت الشيخ محي الدين فقال  
وجدته في العلم والزهد والمعارف  
بحر اخر الا ساحل له (فصل اول)  
میں اور معارف میں ایک دریائے زخارنا پیدا کیا۔

(۷) ومن اثنى عليه الشيخ صلاح الدين  
الصفدي في تاريخ علماء مصر وقال  
من اراد ان ينظر الى كلام اهل العلوم  
الدنية فليتنظر في كتب الشيخ محي الدين

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی  
جو شام میں شیخ الاسلام تھے فرماتے تھے  
کہ اپنے کو شیخ محی الدین کے کلام پر (معاندانہ)  
نکیر کرنے سے بہت بچنا کیونکہ اولیاء کے  
گوشت زہر آلود ہیں (تو اُن کی غیبت کر کے  
اُن کا گوشت کھانا حلال ہے) اور اُن  
سے بغض رکھنے والے کے دین کا برباد  
ہونا ایک مسلم بات ہے اور جو شخص اُن سے بغض رکھتا ہے وہ نصرانی ہو کر مرتا ہے اور  
جو شخص اُن کی شان میں گستاخی کے ساتھ زبان درازی کرتا ہے اللہ تعالیٰ اُس کو موت قلب  
میں مبتلا کرتا ہے۔

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے ثناخوانوں  
کے کمال الدین زملکانی بھی ہیں اور یہ اجل  
علماء شام سے تھے۔  
(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ قطب الدین  
حموی (اُن کے ثناخواں تھے) اور جب یہ  
شام سے اپنے وطن کو آئے تو اُن سے پوچھا  
گیا کہ آپ نے شیخ محی الدین کو کس حال میں پایا  
انھوں نے کہا کہ میں نے اُن کو علم میں اور زہد  
میں اور معارف میں ایک دریائے زخارنا پیدا کیا۔

(ترجمہ) اور منجملہ شیخ کے ثناخوانوں  
کے شیخ صلاح الدین صفدی نے بھی تاریخ  
علماء مصر میں اُن کی ثنا کی ہے اور کہا ہے  
کہ جو شخص علوم لدنیہ والوں کے کلام کو دیکھنا



ابن عربی رحمہ اللہ تعالیٰ (فصل اول ص ۹)

(ع ۱) وسئل الحافظ ابو عبد اللہ الذہبی عن قول الشيخ محي الدين في كتابه الفصيح انه ما صنعته الا باذن من الحضرة النبوية فقال الحافظ ما اظن ان مثل هذا الشيخ يكذب اصلا مع ان الحافظ الذہبی كان من اشد المنكرين على الشيخ وعلى طائفة الصوفية هو وابن تيمية۔

(فصل اول ص ۹)

پر شدت کے ساتھ نکیر کرنے والوں میں ہیں یہ بھی اور ابن تیمیہ بھی۔

(ع ۲) ومن اثنى عليه الشيخ قطب الدين الشيرازي وكان يقول ان الشيخ محي الدين كان كاملا في العلوم الشرعية والحقيقية ولا يقدح فيه الا من لم يفهم كلامه ولم يؤمن به كما لا يقدح في كمال الانبياء عليهم الصلوة والسلام نسبتهم الى الجنون

(ترجمہ) اور منجملہ ان کے ثنا خواں کے شیخ قطب الدین شیرازی ہیں اور وہ کہا کرتے تھے شیخ محی الدین علوم شریعت و حقیقت میں کامل تھے اور ان کی شان میں وہی شخص جرح قبح کرتا ہے جو ان کے کلام کو نہیں سمجھتا اور (اس لئے) اسکی تصدیق نہیں کرتا (مگر یہ ان کے کمال میں قاذب نہیں جیسا

ع ۳) كما نقله عنه الحافظ ابن حجر في لسان الميزان ثم ذكر الحافظ اقول الخرين فيه اشوا عليه منهم ابن المديني ثم قال الحافظ بعد نقل قول كمال ابن الزمكا في الثناء عليه ما نصه واما ذكرت كلامه وكلام غيره من اهل الطريق لانهم اعزت بحقائق المقامات من غيرهم لدخول فيها وتحقيقهم بها وقا مخبرين عن عين اليقين ونعم ترجمته بقول له وبالحجة فكان كبير القدر من سادات القوم (رج ۵ ص ۲۱۵) في محمد بن علي بن محمد الحافتي ۱۲ منہ۔

ع ۴) المتوفى سنة ۷۵۰ ۱۲ منہ۔

چاہے وہ شیخ محی الدین کی کتابوں کو دیکھا کرے

(ترجمہ) حافظ ابو عبد اللہ ذہبی (صاحب اسماء الرجال) سے شیخ محی الدین کے اس قول کی نسبت جو انھوں نے اپنی کتاب فصوص میں کہا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو حضرت بنو یہ کی اذن سے بنایا ہے پوچھا کیا انھوں نے فرمایا میں یہ گمان نہیں کرتا کہ ایسا شیخ جھوٹ کتاب حالانکہ حافظ ذہبی شیخ پر اور جماعت صوفیہ

والسحر علی لسان من لم یؤمن بهم  
(فصل اول ص ۹)

حضرت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام  
پر ایمان نہ لانے والوں کی زبان سے  
انکو جنون و سحر کی طرف منسوب کیا جاتا ان حضرات کے کمال میں قایم نہیں۔

(۷) وكان الشيخ مؤيد الدين الخنجدی  
يقول ما سمعنا بأحد من أهل الطريق  
اطلع على ما اطلع عليه الشيخ محي الدين  
(فصل اول ص ۹)

(ترجمہ) شیخ مؤید الدین خنجدی  
فرماتے تھے کہ ہم نے کسی شخص کو اہل طریق  
میں سے نہیں سنا کہ وہ اُن علوم پر مطلع  
ہوا ہو جن پر شیخ محی الدین مطلع ہوئے ہیں۔  
(ترجمہ) اور اسی طرح شیخ شہاب الدین  
سہروردی فرماتے تھے (جیسا اوپر شیخ مؤید الدین  
کا قول گذرا)۔

(۸) وكذلك كان يقول الشيخ شهاب الدين  
السهروردي (فصل اول ص ۹)

(ترجمہ) اور اسی طرح (جیسا اوپر  
گذرا) شیخ کمال الدین کاشی فرماتے تھے  
اور انھوں نے یہ بھی کہا کہ شیخ محی الدین  
کامل محقق صاحب کمالات و کرامات  
ہیں شعرائی نے فرمایا کہ باوجودیکہ یہ (چند)  
بزرگوار ایسے شخص پر سخت نکیر کرنے والے  
تھے جو ظاہر شریعت کے خلاف ہو۔

(۹) و كذلك كان يقول الشيخ  
كمال الدين الكاشي وقال فيه انه  
الكامل المحقق صاحب الكمالات  
والكرامات قال الشعرا في معان هؤلاء  
الاشيخ كانوا من اشد الناس الكاراً  
على من يخالف ظاهر الشريعة۔  
(فصل اول ص ۹)

(ترجمہ) اور شیخ فخر الدین رازی  
نے بھی ان کی ثنا کی ہے اور کہا ہے کہ  
شیخ محی الدین ولی عظیم تھے۔

(۱۰) ومن اثني عليه ايضا الشيخ  
فخر الدين الرازي وقال كان الشيخ  
محي الدين ولياً عظيماً (فصل اول ص ۹)  
(۱۱) وسئل الامام محي الدين النوري  
عن الشيخ محي الدين بن العربي قال تلك  
امته قد خلت ولكن الذي عندنا

(ترجمہ) اور امام محی الدین نوروی  
سے شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا  
انھوں نے فرمایا یہ ایک جماعت تھی جو

انه يحرم على كل عاقل ان يسيئ  
الظن باحد من اولياء الله عز وجل  
ويحبه عليه ان يؤول اقوالهم و  
افعالهم مادام لم يلحق بدرجتهم  
ولا يعجز عن ذلك الا قليل التوفيق  
قال في شرح المذهب ثم اذا اول  
قليول كلامهم الى سبعين وجها  
ولا نقبل عنه تاويل واحد ما ذاك  
الا تعنت اه (فصل اول ص ۹)

اور جسکو اتنی بھی توفیق نہ ہو وہ بالکل ہی گیا گدرا ہوا اور انھوں نے شرح مذهب میں فرمایا کہ  
پھر جب تاویل کرے تو اُن کے کلام کی ستر وجوہ تک تاویل کرے (تاکہ جسطرح بھی ممکن ہو  
اُن پر سے اعتراض کو اٹھا دے) اور ہم صرف ایک (دو) تاویل کو قبول نہ کریں گے (کہ ایک  
دو احتمال نکال کر پھر انکو رد کر کے اعتراض کو قائم رکھے) ایسا کرنا محض تعنت (و عناد) ہے۔  
(ع ۱۳) ومن اثنى عليه ايضا الامام ابن  
اسعد اليافعي وصرح بولايته العظمى  
كما نقل ذلك عن شيخ الاسلام في شرحه  
للروض قال ومن عادي اولياء الله فكا  
عادي الله وان كان لم يبلغ حد التكفير  
الموجب للخلود في النار۔

(فصل اول ص ۹)

(ع ۱۴) ومن اثنى عليه ايضا من مشائخنا  
محمد المغربي الشاذلي شيخ الجلال السيوطي

گذر گئی (تم سے اُن کے اعمال کا سوال  
نہ ہوگا تو تحقیق کی بھی ضرورت نہیں لیکن  
ہمارے نزدیک اتنا ضرور ہے کہ ہر صاحب  
عقل پر یہ بات حرام ہے کہ اولیاء اللہ  
میں کسی کے ساتھ بھی بدگمانی رکھے اور  
اوپر واجب ہے کہ اُن کے اقوال و  
افعال کی تاویل کرتا رہے جب تک کہ  
اُن کے درجہ تک نہ پہنچے (اور وہاں تک  
پہنچنے پر پھر اسکو حق ہے کلام کرنے کا)

(ترجمہ) اور امام یافعی نے بھی شیخ  
کی شناکی ہے اور اُن کی ولایت عظمیٰ کی  
تصريح کی ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے اُنکی  
شرح روض میں یہ منقول ہے اور یہ بھی  
کہا ہے کہ جو شخص اولیاء اللہ سے عداوت  
کرتا ہے وہ گویا اللہ تعالیٰ سے عداوت کرتا ہے  
گویہ (عداوت رکھنے والا) شخص حد تکفیر تک  
نہ پہنچا ہو جو خلود فی النار کی موجب ہے۔  
(ترجمہ) اور ہمارے مشائخ میں سے  
محمد مغربی شاذلی سے بھی جو کہ جلال سیوطی



وترجمہ باندہ مری العارفین کہا ان  
المجنید مری المریدین (فصل اول ص ۱۵)

عرفان کے جیسا حضرت جنید مری ہیں اہل ارادت کے۔

(۱۵) قال (الشیخ سراج الدین المحزومی)  
وقد شرح کتابہ الفصوص جماعة من  
الاعلام الشافعیة وغيرهم منهم الشیخ  
بدال الدین بن جماعة الخ (فصل اول ص ۱۶)

سے شیخ بدال الدین بن جماعة بھی ہیں (جو دلیل ہے حسن عقیدت کی)۔

(۱۶) قال (الغیر ونا ابادی) وقد  
کان قاضی القضاة الشیخ شمس الدین  
المخونجی الشافعی یجد من خدمتہ العبد  
(فصل اول ص ۱۷)

ربکا وکان الشیخ عز الدین بن عبد السلام  
یقول ما وقع الازکار من بعضهم علی  
الشیخ الارفقا بضعفاء الفقهاء الذین  
لیس لهم نصیب تام من احوال الفقلاء  
خوفاً ان یغرموا من کلام الشیخ  
امر الایوان الشریع فیصلوا واولانهم  
صحبوا الفقلاء لعرفوا مصطلحهم و  
امنوا من مخالفتہ الشریعی قال الشیخ  
واعاماً اشاعه بعض المنکرین عن الشیخ  
عز الدین بن عبد السلام وعن شیخنا  
الشیخ سراج الدین البلقینی انہما امر

کے شیخ ہیں ان پر ثنا کی ہے اور اس عنوان  
سے ان کا ذکر کیا ہے کہ وہ مری ہیں اہل

(ترجمہ) شیخ سراج الدین نے لکھا  
کہ شیخ کی کتاب فصوص کی شرح ایک ہی  
جماعت نے کی ہے جنہیں مشاہیر شافعیہ  
بھی ہیں اور دوسرے لوگ بھی ہیں ان میں

(ترجمہ) فیروز آبادی نے فرمایا  
کہ قاضی القضاة شیخ شمس الدین خونجی  
شافعی شیخ ابن العربی کی خدمت غلاموں کی  
طرح کرتے تھے۔

(ترجمہ) شیخ عز الدین بن عبد السلام  
فرماتے تھے کہ بعض علماء سے جو شیخ پر نکیر واقع  
ہوا ہے وہ صرف ایسے ضعیف فقہاء کی رعایت  
سے ہوا ہے جنکو فقراء کے احوال سے بہرہ  
وافر نہ تھا صرف اس احتمال سے کہ شیخ کے  
کلام سے کوئی ایسی بات نہ سمجھ لیں جو شریع  
کی موافق نہ ہو اور گمراہ ہو جاویں اور اگر وہ  
فقہاء فقراء کی صحبت میں رہے ہوتے تو  
ان کی اصلاحات کو پہچانتے اور مخالفت  
شرعیہ سے مامون رہتے امام شہرانی  
فرماتے ہیں کہ بعض منکرین نے جو شیخ

فرماتے ہیں کہ بعض منکرین نے جو شیخ



یا حراق کتب الشیخ فکذب و نزل  
(فصل اول ص ۱)

شیخ کی کتابیں جلا کر حکم دیا تھا یہ محض جھوٹ اور گھڑت ہے۔  
۱۹۱۸ء لذلک قول الشیخین فیہ

وقال الشیخ سراج الدین المخزومی کان  
شیخنا شیخ الاسلام سراج الدین البلقینی  
وکن لك الشیخ تقی الدین السبکی سکران  
علی الشیخ فی بدایة امرهما ثم رجعا عن  
ذلك حين تحقق كلامه وتاويل مراده  
وندا ما علی تقریظهما فی حقہ فی البدایة  
وسالمالہ الحال فیما اشل علیہما عند  
النهاية فمن جملة ما ترجمہ بہ الامام  
السبکی کان الشیخ محی الدین آیتہ من  
آیات اللہ تعالیٰ وان الفضل فی زمانہ  
رحی بمقالیدہ الیہ وقال لا اعرف الا یہ  
ومن جملة ما قالہ الشیخ سراج الدین  
البلقینی فیہ چین سئل عنہ ایاکم ولا نکا  
علی شیء من کلام الشیخ واطال الی ان  
قال ولم ازل نتیجہ کلامہ فی العقائد  
وغیرہا واكثر من النظر فی اسرار کلامہ  
وروابطہ حتی تحققت بمعرفۃ ما هو  
علیہ من الحق ووافقت بحکم الغفیر  
المعتقدین لہ من المخلوق وحمدت اللہ

عز الدین اور شیخ سراج الدین بلقینی سے  
شائع کیا ہے کہ ان دونوں حضرات نے

(ترجمہ) شیخ سراج الدین مخزومی  
(مذکور ص ۲) نے فرمایا کہ ہمارے شیخ  
سراج الدین بلقینی اور اسی طرح شیخ تقی الدین  
سبکی ابتداء میں شیخ ابن العربی پر مذکور کھتے  
تھے پھر دونوں صاحبوں نے اس سے  
رجوع کر لیا جب ان کے کلام کی اور تفسیر  
مراد کی ان کو تحقیق ہو گئی اور ابتداء میں جو  
ان کے حق میں قصیر واقع ہوئی تھی اس پر دم  
ہوے اور انتہا میں ان کے حال کو ایسے  
امور میں جو ان پر مشتبہ رہے مسلم رکھا سو  
امام سبکی نے جو ان کا ترجمہ ذکر کیا ہے شہر  
سے یہ بھی ہے کہ شیخ محی الدین آیتہ من آیات اللہ  
تھے اور فضیلت نے ان کے زمانہ میں اپنی  
کنجیاں انکی طرف پھینک دی تھیں اور کہہ دیا تھا  
کہ میں ان کے سوا کسی کو نہیں جانتا جسکو  
کنجیاں سپرد کروں اور شیخ سراج الدین  
بلقینی کے مقالات میں سے جبکہ ان سے  
ان کی نسبت پوچھا گیا ان کا یہ قول ہے  
کہ شیخ کے کسی کلام پر انکار مت کرو اور کلام  
طویل فرمایا یہ بھی کہا کہ میں ہمیشہ عقائد وغیرہ

عز وجل اذ لم اكتب في ديوان الغائبين  
عن مقامه الجاحدين لكراماته و  
احواله اھ (فصل اول ص ۱)  
ثم قال المخرومي فمن نقل عن الشيخ  
تقی الدین السبکی او عن الشيخ  
سراج الدین البلقینی انما بقيا علی  
انكارهما علی الشيخ محی الدین الی انما  
فهو مخطئ (فصل اول ص ۱)

میں اُن کے کلام کو تتبع کرتا رہا اور اُس کے  
کلام کے اسرار اور اسالیب میں کثرت  
سے غور کرتا رہا یہاں تک کہ حسین مرحوم  
پر وہ قائم ہیں اسکی معرفت کی مجبوری تحقیق  
ہو گئی اور خلق میں جو جم غفیر اُن کے معتقد  
ہیں میں نے اُن کی موافقت کر لی اور میں نے  
اللہ تعالیٰ کا شکر کیا کہ میں اُن لوگوں کے  
دفتر میں نہیں لکھا گیا جو اُن کے مقام سے

غافل ہیں اور اُن کی کرامات اور احوال کے منکر ہیں پھر مخرومی نے یہ فرمایا کہ جو شخص شیخ  
تقی الدین سبکی یا شیخ سراج الدین بلقینی سے یہ نقل کرے کہ وہ دونوں اپنے اس انکار پر  
وقت وفات تک باقی رہے سو وہ غلط نقل کرتا ہے وادپر کے نمبر میں شیخ بلقینی  
کی طرف احراق کتب کی نسبت کرنے کی تکذیب تھی اور یہاں ابتداء میں نکیر کا اثبات ہے  
سو ممکن ہے کہ وہ نکیر بھی اس درجہ کا نہواور اگر شیخ عز الدین کا نکیر بھی ثابت ہو جاوے  
وہاں بھی احراق کا اثبات لازم نہیں آتا۔ یا بعض واقعات سے کسی راوی کو شبہ ہو گیا  
ہو جیسا امام شعرانی نے ایک طویل قصہ بسند شیخ صلاح الدین قلاسی خود شیخ عز الدین  
کے خادم سے نقل کیا ہے کہ کسی شخص نے شیخ عز الدین کی مجلس میں زندقہ کی مثال میں  
شیخ محی الدین کا نام لیا عز الدین ساکت رہے پھر شام کے وقت خادم نے پوچھا کہ اہوت  
قطب کون ہے انھوں نے شیخ محی الدین کا نام لیا خادم کو بڑی حیرت ہوئی انھوں نے  
متحیر دیکھ کر فرمایا کہ وہ مجلس فقہاء کی تھی وہاں بجز سکوت کے چارہ نہ تھا (فصل اول ص ۱)  
پس ممکن ہے کہ اس سکوت سے کسی کو شبہ ہو گیا ہو۔

(ترجمہ) عباد بن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ  
سے اس شخص کی نسبت پوچھا گیا جو شیخ  
محی الدین کو غلط کار بتلاتا ہے انھوں نے

(منہ) وسئل العباد بن کثیر رحمہ اللہ  
عن مخطئ الشيخ محی الدین فقال اخشى  
ان يكون من مخطئه هو المخطئ وقد انكر

قوم علیہ فی قعوا فی المہالک۔

(فصل اول ص ۱۱)

قوم نے ان پر نیکر کیا سو وہ ہلاکتوں میں مبتلا ہو گئے۔

(ع ۱۱) و قد صنعت المجلد السیوطی کتابا فی الرد عن الشیخ محی الدین سماہ تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی و کتابا اخر سماہ قمع المعارض فی نصرة ابن الفارض لما وقعت فتنۃ الشیخ برہات الدین البقاعی بمصر۔

(فصل اول ص ۱۱)

(ع ۱۲) و فی المعروضات المزبورة (یعنی معروضات المفتی ابی السعود) ما معناه من قال عن فصوص المحکم للشیخ محی الدین ابن العربی انه خارج عن الشریعة وقد صنعت للاضلال و من طالعہ ملحد ما ذایلزمہ اجاب نعم فیہ کلمات تبائن الشریعة الی قولہ لکننا تیقنا ان بعض الیہود فترہا علی الشیخ قدس اللہ سرہ (در مختار باب المرتد)

نے ایسے کلمات شیخ پر افترار کئے ہیں کہ یہ تو دوسری بات ہے کہ وہ مفتری ہیں یا مآول۔ علامہ شامی نے اس ترقین میں کلام کیا ہے اور ایسے کلمات کی شرح کے لئے عبد العزیز

فرمایا مجھ کو ہی خوف ہے کہ جو شخص ان کو غلط کار بتلاتا ہے وہی غلط کار ہو اور ایک

موتی ہو گا۔

(ترجمہ) شیخ جلال الدین سیوطی نے شیخ محی الدین کی طرف سے جواب دہی کیلئے ایک کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام تھا ہے تنبیہ الغبی فی تبریۃ ابن العربی ایک اور کتاب تصنیف کی ہے اسکا نام رکھا قمع المعارض فی نصرة ابن الفارض جس کا شیخ برہان الدین بقاعی کا فتنہ مصر میں واقع ہوا تھا۔

(ترجمہ) معروضات ابوسعود میں یہ مضمون ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ کسی نے سوال کیا کہ جو شخص فصوص المحکم کی نسبت یہ کہے کہ وہ شریعت سے خارج ہے اور شیخ نے اسکو گمراہ کرنے کے لئے تصنیف کیا ہے اور جو اسکا مطالعہ کرے وہ ملحد ہے تو ایسے شخص پر کیا لازم آتا ہے انھوں نے جواب دیا کہ واقعی ہمیں کچھ ایسے کلمات ہیں جو شریعت کے خلاف ہیں لیکن ہم نے یقین حاصل کر لیا ہے کہ بعض یہود



نابلسی کی کتاب الرد المتین علی مقتصر العارف محی الدین کا حوالہ دیا ہے لیکن احقر کا مقصود اس عبارت کے نقل سے یہ ہے کہ مفتی ابوسعود کہ اعظم علماء زمانہ ہر سے ہیں نیز شیخ کے معتقدین سے ہیں۔

(۱۳) وحسبك قول زروق وغيره من الفحول ذاك رين بعض فضله طوع بکل فن من اهله واذا اطلق الشيخ الاكبر في عرف القوم فهو المراد وقامه في طعن طبقات المتأوی رد المحتار تحت القول المذكور)

(۱۴) وللحق ابن کمال پاشا فتویٰ قال فیہا بعد ما ابدع فی مدحه ولہ مصنفات کثیرہ منها فصوص حکمیۃ وفتوحات فکیۃ بعض مسائلہا مفہوم النصیر المعنی ووافق الامر الہی والشرع النبوی وبعضہا خفی عن ادراک اہل الظاہر وون اہل الکشف والباطن ومن لم یطلع علی المعنی المرام یجب علیہ السکوت فی هذا المقام لقوله لا تقف ما لیسک بہ علم ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنہ مسئوۃ (رد المحتار بعد القول المذكور بقدر صغیۃ)

سمع وبصر وقلب ان سب سے باز پرس ہوگی۔

(۱۵) خود شیخ عبد الوہاب شرانی کہ اجلہ محققین سے ہیں اکثر نقول مذکورہ ان ہی کی کتاب

(ترجمہ) اور تمھارے لئے زروق اور دوسرے علماء فحول کا قول کافی ہے جو شیخ کے بعض فضائل کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ ہر فن کو اس فن والوں سے زیادہ جانتے ہیں اور جب شیخ اکبر کا لفظ صوفیہ میں بولا جاتا ہے تو شیخ ہی مراد ہوتا ہے (ترجمہ) اور محقق ابن کمال پاشا کا ایک فتویٰ ہے انھوں نے اسمیں بعد مع بدیع شیخ کے فرمایا ہے کہ شیخ کے بہت مصنفات ہیں ان میں ایک فصوص حکمیۃ ہے ایک فتوحات فکیۃ ہے ان کے بعض مسائل تو مفہوم اللفظ والمعنی اور امر الہی وشرع نبوی کے موافق ہیں اور بعض اہل ظاہر کے ادراک سے خفی ہیں نہ کہ اہل کشف اہل باطن سے اور جو شخص معنی مراد پر مطلع نہ ہو اس پر ایسے مقام میں سکوت واجب ہے بدلیل ارشاد حق تعالیٰ کے ایسی چیز کی پیروی مست کرو جسکی تم کو تحقیق نہیں بلاشبہ



یواقیت سے ماخوذ ہیں اور در مختار میں بعد عبارت ۲۲ کے ان کی ایک اور کتاب کا حوالہ بھی اس باب میں دیا گیا ہے اس عبارت میں وقد اثنی علیہ الشیخ العارف عبدالوہاب الشمرانی سیما فی کتابہ تنبیہ الاغبیاء علی قطرۃ من بحر علوم الاولیاء فعلیک بہ وبالله التوفیق **ق** اس دعا میں لا تعد ولا تحصى شہادات ہیں اختصار کیلئے ان پر اکتفا کافی سمجھا گیا۔

**فصل سوم** جماعت صوفیہ و علوم تصوف کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہئے :-  
(ع ۱) قال الشمرانی واوصی کل من عجز الی قولہ ولا یتعداہ اھ۔  
(ترجمہ) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (ع ۱) میں مذکور ہوا۔ اس قول سے ثابت ہوا کہ علوم کشفیہ پر بدون اسکی حقیقت سمجھے ہوئے اعتقاد نہ رکھے بلکہ اعتقاد عامہ علماء کی تحقیق کے موافق رکھے۔

(ع ۲) وقال ایض وکان شیخنا شیخ الاسلام زکریا الانصاری الی قولہ فاحسن احوالہ الوقف اھ۔  
(ترجمہ) یہ وہ قول ہے جو فصل اول کے (ع ۲) میں مذکور ہوا اس قول سے ثابت ہوا کہ ایسے علوم کشفیہ میں جنکا کتاب سنت کے ساتھ نہ موافق ہونا محقق ہونہ مخالف ہونا توقف کرے یعنی نہ اعتقاد رکھے نہ اعتزال کرے۔

(ع ۳) قال الشمرانی وجميع ما لم يفهمه الناس من كلامه انما هو لعلو مراقبه وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة وباعليه الجمهور فهو مدسوس عليه كما اخبرني بذلك سيدى الشيخ ابوالطاهر المغربي نزىل مکتة المشرقة ثم اخرج لی نسخة الفتوحات التي قابلهما علی نسخة الشيخ التي بخطه فی مدینة قونية فلم  
(ترجمہ) اور شیخ ابن العربی کا کلام جسقدر لوگوں کی سمجھ میں نہیں آیا اسکا سبب اس کلام کا بلند پایہ ہونا ہے اور جسقدر ان کا کلام ظاہر شریعت اور طریق جمہور کے خلاف ہے وہ ان کے کلام میں خارج سے داخل کیا گیا ہے چنانچہ شیخ ابوالطاهر مغربی نزیل مکہ نے مجھے اول یہ بیان کیا پھر اسکے بعد میرے دکھلانیکے

ار فیہا شیئاً ما کنت توقفت فیہ  
و حذفہ حین اختصرت الفتوحات  
(فصل اول ص ۷)

لئے فتوحات کا وہ نسخہ نکالا جسکو حضرت  
شیخ کے اس نسخہ سے مقابلہ کیا تھا شیخ کے  
خاص قلم کا لکھا ہوا شہر قونیہ میں تھا سو

میں نے اس نسخہ میں ان عبارتوں میں سے کوئی عبارت نہیں دیکھی جنہیں مجھ کو تردد دکھا اور  
فتوحات کے اختصار کے وقت میں نے ان کو حذف کر دیا تھا فتوحات اور شعرانی نے اس کے  
بعد چند واقعات ان دو سائنس کے بیان کئے اس سے ثابت ہوا کہ بزرگوں کے کلام میں  
مفسدین نے کچھ عبارتیں ملحق بھی کر دی ہیں سو جہاں تاویل نہ ہو سکے وہاں بجائے بزرگوں  
پر اعتراض کرنے کے بھی جہتال تجویز کرنے کہ شاید کسی نے یہ مضامین ٹھونس دئے ہوں۔

(۷۱) وکان ابو عبد اللہ القرشی  
یقول من غصب عن ولی اللہ عز وجل  
ضرب فی قلبہ سہم مسموم ولم یمیت  
حتی تفسد عقیدتہ و یخاف علیہ  
من سوء الخاتمہ (فصل اول ص ۷)

(ترجمہ) اور ابو عبد اللہ قرشی  
فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص مقبول حق کی  
تنقیص کرے اس کے قلب میں ایک زہر  
آلود تیر (قمر کا) لگتا ہے اور وہ مرتا نہیں  
یہاں تک کہ اس کے عقائد فاسد ہو جاتے ہیں

اور اس پر سور خاتمہ کا اندیشہ ہوتا ہے فتوحات اس سے ثابت ہوا کہ کسی کلام محتمل دلالت و ثبوت  
کے سبب اکابر کی تنقیص اور ان پر طعن کرنا نہایت خطرناک حالت ہے۔

(۷۲) وکان ابو تراب النخشی  
یقول اذا الف القلب الاعراض عن  
اللہ صعبۃ الوقیعة فی اولیائہ  
(فصل اول ص ۷)

(ترجمہ) ابو تراب نخشی فرماتے تھے  
کہ جب قلب اعراض عن اللہ کا جو گر ہو جاتا ہے  
تو اولیاء اللہ کی غیبت اس کی لازم حال ہو جاتی  
ہے فتوحات اس سے ثابت ہوا کہ مقبولان

حق پر طعن و تشنیع علامت ہے اعراض عن الحق کی۔

(ترجمہ) اور شیخ سراج الدین حنفی  
نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں شیخ

(۷۳) وقد صنعت الشیخ سراج الدین  
الحنفی کتاباً فی الرد عن الشیخ حنفی الدین

۷۴ فی القاموس غرض منہ نقص و وضع من قدرہ ۱۲ مہینہ

وقال كيف يسوغ لاحد من امثالنا  
الا نكار على ما لم يفهم من كلامه  
في الفتوحات وغيرها وقد وقف  
على ما فيها نحو من الف عالم وتلقوها  
بالقبول (فصل اول ص ۹)

اور ان کو قبول کر چکے ہیں۔ فت اسمیں اس پر دلالت ہے کہ ایسے مضامین اور صاحب مضامین  
پر اعتراض نہ کرنے کے لئے یہی امر ہے کہ ہم سے بڑے دوسرے علماء ان کو قبول کر چکے ہیں  
(ترجمہ) اور منجملہ مقالات شیخ  
سراج الدین بلقینی کے جبکہ ان سے  
شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا ان کا  
یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام پر اعتراض  
کرنے سے اپنے کو بچاؤ اسلئے کہ شیخ رحمہ اللہ  
نے جب بجا معرفت و تحقیق حقائق میں قدم  
رکھا تو اپنی آخر عمر میں ان مضامین کو لیکر  
عبور کیا جو فصوص و فتوحات و تنزیلات  
موصیہ وغیرہ میں ہیں جو ان اہل اشارات  
پر مخفی نہیں جو کہ ان کے درجہ میں ہیں پھر  
ان کے بعد ایک ایسی قوم آئی جو ان کے  
طریق سے نابینا تھی انھوں نے ان مضامین  
میں ان کی تغلیط کی بلکہ ان عبارتوں کے  
سبب انکی تکفیر کی اور ان لوگوں کو شیخ کی  
اصطلاح کی معرفت نہ تھی اور نہ انھوں نے  
ایسے شخص سے پوچھا جو ان کو اسکے ایضاح

محمی الدین کی طرف سے جواب دے ہیں  
اور کہا ہے کہ ہم جیسوں کو کیا زیبا ہے کہ  
ان کا کلام جو فتوحات وغیرہ میں ہے جسکو  
ہم نہیں سمجھے اس پر اعتراض کریں حالانکہ ان مضامین  
پر قریب ایک ہزار عالم کے مطلع ہو چکے ہیں  
اور ان کو قبول کر چکے ہیں۔ فت اسمیں اس پر دلالت ہے کہ ایسے مضامین اور صاحب مضامین  
پر اعتراض نہ کرنے کے لئے یہی امر ہے کہ ہم سے بڑے دوسرے علماء ان کو قبول کر چکے ہیں  
(ترجمہ) اور منجملہ مقالات شیخ  
سراج الدین بلقینی کے جبکہ ان سے  
شیخ ابن العربی کی نسبت پوچھا گیا ان کا  
یہ قول ہے کہ شیخ کے کسی کلام پر اعتراض  
کرنے سے اپنے کو بچاؤ اسلئے کہ شیخ رحمہ اللہ  
نے جب بجا معرفت و تحقیق حقائق میں قدم  
رکھا تو اپنی آخر عمر میں ان مضامین کو لیکر  
عبور کیا جو فصوص و فتوحات و تنزیلات  
موصیہ وغیرہ میں ہیں جو ان اہل اشارات  
پر مخفی نہیں جو کہ ان کے درجہ میں ہیں پھر  
ان کے بعد ایک ایسی قوم آئی جو ان کے  
طریق سے نابینا تھی انھوں نے ان مضامین  
میں ان کی تغلیط کی بلکہ ان عبارتوں کے  
سبب انکی تکفیر کی اور ان لوگوں کو شیخ کی  
اصطلاح کی معرفت نہ تھی اور نہ انھوں نے  
ایسے شخص سے پوچھا جو ان کو اسکے ایضاح



بدلاً بها وتطبيقاً لها وعرفاً نتائجها  
ومقدماً لها لئلا لوالا الثمرات المراجعة ولم  
يبائن اعتقادهم اعتقاده الى قوله  
ولم ازل انتبع كلامه الى (فصل اول)

کی طرف رہنمائی کرتا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ  
شیخ کے کلام کے تحت میں کچھ رموز اور روابط  
ہیں اور کچھ اشارات و ضوابط ہیں اور  
(قرائن سے) کچھ مضامینات محذوف ہیں

جو شیخ کے اور امثال شیخ کے علم میں معلوم ہیں اور دوسرے جہاں کے نزدیک مجہول ہیں  
اور اگر یہ لوگ شیخ کے کلمات کو دلائل و تطبیقات کے ساتھ دیکھتے اور ان کے نتائج و مقدمات  
کو پہچانتے تو ثمرات مقصودہ تک ان کو رسائی ہوتی اور ان کا اعتقاد شیخ کے اعتقاد کے خلاف  
نہوتا یہ مضمون اس قول تک چلایا گیا ہے میں ہمیشہ ان کے کلام کو تتبع کرتا رہا (انکا یہ قول  
فصل دوم میں اختصار کے ساتھ آچکا ہے) اس سے ثابت ہوا کہ بعض اقوال کے  
سمجھنے کے لئے خاص قرائن و اسباب کی ضرورت ہے جو ہر شخص کے ذہن میں حاضر نہیں تو  
یہی احتمال اعتراض نہ کرنے کے لئے کافی ہے۔

(رحمہ) قال الشعرانی ما علم رحمك الله  
ان لا يجوز الا نكار على القوم الا بعد معرفته  
مصطلحهم في الفاظهم ثم اذا رأيتا بعد  
ذلك كلامهم مخالفاً للشرعية رمت به  
وقال الشيخ محمد الدين الفيروز آبادي  
صاحب كتاب القاموس في اللغة لا يجوز  
لاحداث ينكر على القوم بآدي الرأي  
لعلم مراتبهم في الفهم والكشف قال  
ولم يبلغنا عن احد منهم انما امر بشيء  
يهدم الدين ولا نهي احد عن الوضوء  
ولا عن الصلوة ولا غيرهما من فرائض  
الاسلام مستحباته انما يتكلمون بكلام

(ترجمہ) امام شعرانی فرماتے ہیں کہ  
جانتا چاہتے کہ جماعت صوفیہ پر اعتراض  
کرنا بدون اسکے کہ انکی عبارات میں ان کی  
اصطلاحات کو جانتا ہو جائز نہیں پھر اسکے  
بعد جب ہم ان کے کلام کو شریعت کے خلاف  
دیکھیں گے تو اسکو پھینک دیں گے اور شیخ  
محمد الدین صاحب قاموس کہتے ہیں کہ کسی  
شخص کو اجازت نہیں کہ اس جماعت پر  
محض سرسری نظر سے اعتراض کر دے کیونکہ  
انکا مرتبہ فہم اور کشف میں بہت بلند ہے۔  
(معرض کی وہاں تک رسائی ہی نہیں ہوتی)  
اور انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہم کو کسی بزرگ



یَدِقُّ عَنْ الْاِقْهَامِ وَكَانَ يَقُولُ قَدْ  
يَبْلُغُ الْقَوْمُ فِي الْمَقَامَاتِ وَدَرَجَاتِ  
الْعُلُومِ اِلَى الْمَقَامَاتِ الْمَجْرُوهَةِ وَالْعُلُومِ  
الْمَجْرُوهَةِ الَّتِي لَمْ يَصْرَحْ بِهَا فِي كِتَابِ  
وَلَا سُنَّةٍ وَلَكِنْ اَكَابِرُ الْعُلَمَاءِ الْعَامِلِينَ  
قَدْ يَرُدُّونَ ذَلِكَ اِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ  
بِطَرِيقٍ دَقِيقٍ يَحْسِنُ اسْتِنْبَاطَ طَرِيقِهِمْ وَحَسَنَ  
ظَنَّهُمْ بِالصَّالِحِينَ وَلَكِنْ مَا كُلُّ  
اَحَدٍ يَتَرَبَّصُ اِذَا سَمِعَ كَلَامًا لَا يَفْهَمُ  
يَلْبِثُ يَدْرِي اِلَى اِلَّا نَكَارَ عَلَى صَاحِبِهِ وَ  
خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَجُوزًا (فصل ثانی ص ۳۱)

سے یہ روایت نہیں پہونچی کہ انھوں نے  
کسی ایسی بات کا حکم دیا ہو جو دین کی بام  
ہو اور نہ کسی کو وضو رکھنے سے منع کیا نہ نماز سے  
اور نہ اسلام کے کسی فرض یا استحک سے جب  
وہ اعمال و فروع میں خلاف شریعت کوئی  
تصرف نہیں کرتے تو عقائد و اصول میں تو  
اس کا کب احتمال ہے البتہ صرف اتنی بات کہ  
کہ وہ بعض کلام ایسا کرتے ہیں جو عام افہام  
سے دقیق ہوتا ہے اور یہ بھی کہتے تھے کہ کبھی  
یہ حضرات مقامات اور علوم میں ایسے نامعلوم  
مقامات اور علوم تک پہونچ جاتے ہیں جنکی

کتاب و سنت میں تصریح نہیں کی گئی لیکن اکابر علماء رباعمل ان علوم کو اپنے حسن استنباط  
اور صلاح کے ساتھ حسن ظن کے سبب طریق دقیق سے کتاب و سنت کی طرف راجع کر دیتے ہیں  
لیکن ہر شخص ایسا نہیں کہ جب ایسا کلام سنے جو سمجھ میں نہ آوے تو کچھ انتظار بھی کرے بلکہ  
صاحب کلام پر اعتراض کرنے میں مبادنت کر بیٹھتا ہے اور انسان پیدا ہی ہوا ہے جلد باز۔  
وقت ہمیں دلالت ہے کہ سمجھ میں نہ آنے سے اعتراض نہ کرے اور سمجھ میں آنا موقوف ہو انکی  
اصطلاحات جانتے پر اور ان کے رتبہ تک پہونچنے پر پس ان شرائط کے اجتماع کے بعد اگر  
قرآن و حدیث کے خلاف دیکھے تو اسکو رد کرنے کا حق ہے اور رد کرنا واجب ہے۔

(۹) وَكَانَ شَيْخُ الْاِسْلَامِ الْمُخْرُجِيُّ يَقُولُ  
لَا يَجُوزُ لِاحَدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ اِلَّا نَكَارَ عَلَى الصَّوْقِ  
اِلَّا اِنْ يَسْلُكُ طَرِيقَهُمْ وَيَرِي اَفْعَالَهُمْ  
وَاقْوَالَهُمْ مَخَالَفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَامَّا  
الْاِسَاعَةُ عَنْهُمْ فَلَا يَجُوزُ اِلَّا نَكَارَ عَلَيْهِمْ

(ترجمہ) اور شیخ الاسلام مخزومی فرماتے  
تھے کہ کسی عالم کو صوفیہ پر انکار کرنا جائز نہیں  
جب تک کہ ان کے طریق پر سلوک نہ اختیار  
کرے اور (اسکے بعد) ان کے اقوال و افعال  
کو کتاب و سنت کے خلاف دیکھے باقی رد و

ولا سبهم واطال فی ذلك ثم قال یا جملة  
فاقل ما یحق علی المتکبر حتی یسوغ لهم الله  
بالانکار ان یعرف سبعین امرا ثم بعد ذلك  
یسوغ لهم الانکار منها غوصه فی معرفته  
معجزات الرسل علی اختلاف طبقاتهم  
وكرامات الاولیاء علی اختلاف طبقاتهم  
وایمن بها وبعثدان الاولیاء یرثون  
الانبیاء فی جمیع معجزاتهم الاما استثنی  
ومنها اطلاع علی کتب التفسیر والناسخ  
وشرائطه ویتبحر فی معرفته لغات العرب  
فی مجازاتها واستعاراتها حتی یمیلغ الغایة  
ومنها كثرة الاطلاع علی مقامات السلف  
والخلف فی معنی آیات الصفات واخبارها  
ومن اخذ بالظاهر من اول ومن دلیل  
ازحر من الاخر ومنها شجرة فی علم الاصول بین  
ومعرفة منازع ائمتنا الکلام ومنها وهو  
معرفة اصطلاح القوم فیما عبروا عنه من  
التجلی الذاتی والصوری وما هو الذات  
وذات الذات ومعرفة حضرات الاسماء  
والصفات والفرق بین الحضرات بین  
الاحدیة والوحدانیة والواحدیة ومعرفة  
الظهور والبطون والازل والابد عالم  
الغیب والکون والشهادة والشکون و

تحقیق) انکی خبریں شائع کرنا سو (اس طرح ہی)  
انہر اعتراض کرنا یا ان کو برا کہنا یہ جائز نہیں  
اور ہمیں کلام طویل کیا پھر فرمایا کہ اقل درجہ  
جو معترض پر لازم ہے جسکے بعد قصد انکار  
کی گنجائش ہے کہ ستر امر کی معرفت حاصل ہے  
اسکے بعد انکار کی گنجائش ہو سکتی ہے۔  
منجملہ ان ستر کے ایک یہ ہے کہ پیغمبروں کے  
اور اولیاء کے طبقات کے اختلاف پر نظر کرتے  
ہوئے ان کے معجزات اور کرامات کی معرفت  
میں غواص ہو۔ اور ان کی تصدیق کرتا ہو  
اور اسکا اعتقاد رکھتا ہو کہ اولیاء حضرات  
ابنیاء کے جمیع معجزات میں وارث ہوتے  
ہیں بجز (شرعی) مستثنیات کے اور منجملہ  
ان کے ایک یہ امر ہے کہ یہ شخص کتب تفسیر و  
تاویل اور اسکے شرائط پر مطلع ہو اور نیز  
لغات عرب کے مجازات واستعارات کی معرفت  
میں ایسا تبحر رکھتا ہو کہ درجہ کمال تک پہنچ  
گیا ہو اور منجملہ ان کے یہ ہے کہ آیات و احادیث  
صفات کے معانی میں سلف اور خلف کے  
مقامات پر کثیر الاطلاع ہو اور یہ کہ کس نے  
ظاہر کو لیا ہے اور کس نے تاویل کی ہے  
اور یہ کہ کسکی دلیل دوسرے سے راجع ہے اور  
منجملہ ان کے علم اہل مہول میں تبحر ہو اور ائمہ

کلام کے مناشی نزاع کی معرفت رکھتا ہو اور  
مبغض ان کے اور یہ سب سے زیادہ اہم ہے یہ ہے  
کہ صوفیہ جن عنوانات سے (مقصود کی) تعبیر  
کرتے ہیں ان میں ان کی اصطلاحات کو جانتا ہوں  
(وہ عنوانات یہ ہیں) جیسے تجلی ذاتی و صوری  
اور ذات کیا ہے اور ذات الذات کیا ہے اور

حضرات اسماء و صفات کی معرفت اور ان حضرات میں فرق اور احدیت و وحدانیت و واحدیت میں  
فرق اور ظهور و بطون اور ازل اور ابد اور عالم الغیب و الکون و عالم الشهادة و الشئون اور علم الماہیة  
و الہویة اور سر و محبت کی معرفت رکھتا ہوا در یہ کہ سر میں کون صادق ہے جس سے چشم پوشی کی جائے  
اور کون کاذب ہے جس سے مواخذہ کیا جاوے اور اسکے علاوہ دوسری اصطلاحات پس جو شخص  
ان کی مراد ہی کو نہ پہچانے گا وہ ان کے کلام کو کس طرح حل کرے گی یا ان پر ایسے امر سے کیسے اعتراض کرے گی  
جو ان کی مراد ہی نہیں فاسمیں دلالت ہے کہ جو شخص ایسا جامع و محقق نہ ہو اسکا خاموش ہی ہونا کم  
(ترجمہ) شیخ محمد الدین صاحب قاموس  
فرماتے تھے کہ اہل فکر و نظر (یعنی اہل علوم و کتب) کو زیبا نہیں کہ اہل عطایا و مواہب (یعنی اہل  
(ترجمہ) شیخ محمد الدین نے فتوحات کے

(ترجمہ) شیخ محمد الدین صاحب قاموس  
فرماتے تھے کہ اہل فکر و نظر (یعنی اہل علوم و کتب) کو  
زیادہ نہیں کہ اہل عطایا و مواہب (یعنی اہل  
(ترجمہ) شیخ محمد الدین صاحب نے فتوحات کے  
باب چوں میں ایک کلام طویل کے ضمن میں یہ  
بھی فرمایا ہے کہ علماء ظاہر ہر زمانہ میں صوفیہ کے  
کلام کے سمجھنے میں توقف کرتے رہے اور بھڑکے  
لئے امام احمد ابن سیرج کا واقعہ کافی ہے کہ وہ  
ایک روز حضرت جنید کی مجلس میں حاضر ہوئے  
ان سے پوچھا گیا کہ تم نے ان کے کلام سے کیا  
سمجھا انھوں نے فرمایا کہ مجھ کو کچھ معلوم نہیں ہوا

(ع) وذكر الشيخ عبي الدين في الباب الرابع  
والخمس من الفتوحات في كلام طويل <sup>نصفه</sup>  
ولم يزل علماء الظاهر في كل عصر يتوقفون  
في فهم كلام القوم وناهيك بالامام احمد  
بن حنبل <sup>بن سيرين</sup> حضر يوما مجلسا يجتهد فقيل له  
ما فهمت من كلامه فقال لا ادري ما يقو<sup>ل</sup>  
ولكن اجد لكلامه صولة في القلب ظاهرة



تدل علی عمل فی الباطن واخلاص فی الضمیر  
ولیس کلامہ کلام مبطل انتہی (فصل  
ثالث ص ۱۷)

اُن کا کلام صاحب باطل کا سا کلام نہ تھا۔  
(مسئلہ) وسال الاستاذ علی بن وفارہ من  
بعض العارفين علی لسان بعض المعتزیین  
لم دون هؤلاء العارفين معارفهم واسرارهم  
التي تضر بالقاصدين من الفقهاء وغيرهم  
فلجاب واطال ثم قال وحسبك جوابا ان  
من دون المعارف والاسرار لم يدفعوا للجهنم  
بل لو لم يطلع فيها ممن هو ليس باهلها  
لنهاه عنها (فصل ثالث ص ۱۸)

کہ وہ کیا کہتے ہیں لیکن میں ان کے کلام کی لٹکان  
شوکت ظاہرہ قلب میں پاتا تھا جو عمل فی الباطن  
اور اخلاص فی الضمیر پر دلالت کرتی تھی اور

(ترجمہ) استاد علی بن وفارہ نے بعض عارفین  
سے بعض معتزیین سے نقل کے طور پر پوچھا کہ ان  
عارفین نے اپنے معارف واسرار کو جو غیر کاملین  
فقہار وغیرہم کو مضر ہو کیوں مدون کیا انھوں نے  
ایک طویل جواب دیا اسکے بعد بطور خلاصہ  
جواب کے فرمایا کہ تم کو جواب کیلئے یہ سمجھنا  
کافی ہے کہ جنھوں نے معارف واسرار کو مدون  
کیا ہے جمہور کے لئے نہیں کیا بلکہ اگر وہ ایسے شخص

کو مطالعہ کرتے ہی دیکھتے جو اسکا اہل نہیں تو وہ اسکو منع کر دیتے (اہل طریق کے لئے مدون کیا ہے تاکہ  
وہ اپنے واردات کو اکابر کے واردات پر منطبق کر کے اُن کے خطا و صواب میں امتیاز کر سکیں)۔

(ترجمہ) اور بعض عارفین کا قول ہے  
کہ ہم وہ لوگ ہیں کہ ہماری کتابوں کا مطالعہ  
کرنا ایسے شخص پر حرام ہے جو ہماری طریق پر ہو  
(ترجمہ) اور حسن بصری اور اسی طرح

جنید و شبلی وغیرہم علم توحید (عارفانہ)  
کی تقریر اپنے گھروں کے اندر کرتے تھے  
دروازوں کو قفل لگا کر اور انکی کنجیاں اپنے  
کوٹھے کے نیچے رکھ کر الہ امام شمرانی  
فرماتے ہیں کہ اسکی وجہ بجز اسکے کہ ان نے

(مسئلہ) وكان بعض العارفين يقول نحن  
قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن من  
اهل طريقنا الخ (فصل ثالث ص ۱۸)  
(مسئلہ) وقد كان الحسن البصري وكذلك  
الجنيد والشبلي وغيرهم لا يقررون علم  
التوحيد الا في قعر بيوتهم بعد غلق  
ابوابهم وجعل مقايضها تحت دركهم الخ  
قال لشمراني وما ذلك الا لدقة ما لديهم  
ولا يجوز لاحد ان يعتقد في هذه السأ



انهم ما يخفون كلامهم الا لكونهم  
فيه على ضلال حاشاهم من ذلك  
(فصل ثالث ص ۱۸)

لوگ غلطی پر تھے (اس لئے چھپاتے تھے) وہ اس سے بالکل بری ہیں۔  
(۱۵) وكان الامام ابو القاسم القشيري

يقول نعم ما فعل القوم من الرموز  
فانهم انما فعلوا ذلك غيرة على طريق  
اهل الله عز وجل ان تظهر لغيرهم  
فيهم هوها على خلاف الصواب فيضلوا  
في انفسهم ويضلوا غيرهم ولذلك  
نما المریدان يطالع في رسائل القوم  
لنفسهم من غير قراءة على شيخه -

(فصل ثالث ص ۱۹)

(۱۶) وكان بعض العارفين رحمه الله  
يقول لسنة جميع المحبين العجمية على  
غيرهم وهي لا صفا بهم عربيت هذا  
كله في حق المتكئين من الاولياء  
اما من غلب عليه حاله فمن ادب  
اهل الطريق التسليم له لانه يتكلم  
بلسان العشق لا بلسان العلم  
(فصل ثالث ص ۲۰)

مناشی ادراک دقیق ہیں اور کچھ نہیں اور  
کسی کو ان بزرگوں کی نسبت یہ اعتقاد  
رکھنا جائز نہیں کہ یہ اخفاء اس لئے تھا کہ یہ  
وہ اس سے بالکل بری ہیں۔

(ترجمہ) امام ابو القاسم قشیری  
فرماتے تھے کہ صوفیہ نے یہ رموز میں تعبیر  
کرنے کا کام بہت اچھا کیا کہ اہل شریعت  
غیر اہل شریعت ظاہر ہونے سے غیرت کی کہ  
وہ اس کو غلط سمجھتے اور خود ہی گمراہ ہوتے  
اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے اور اسی  
ان حضرات نے مرید (مبتدی) کو اس سے  
منع کر دیا ہے کہ وہ صوفیہ کے رسائل کا خود  
مطالعہ کرے بدون کسی شیخ سے پڑھے ہوئے  
(ترجمہ) بعض عارفین کہتے تھے کہ  
عشاق کی لسان غیر عشاق کے لئے عجمی  
غیر مفہوم ہے اور وہی زبان اپنے ہم  
کے لئے عربی یعنی مفہوم ہے اور  
یہ حکم اولیاء اہل تمکین کے حق میں  
ہے (کہ ان کی زبان اہل طریق کی  
سمجھ میں آتی ہے) باقی جن پر حال  
غالب ہے سوال طریق کے آداب میں  
سے یہ ہے کہ اس کے حال کو مسلم رکھیں  
(اور مسذور سمجھیں) کیونکہ وہ لسان عشق سے بول رہا ہے نہ کہ علم صحیح

کی سان سے (بخلاف اہل تکلیف کے کہ انہوں نے عشق کے ساتھ علم صحیح کو ہی جمع کر رکھا ہے،  
(ترجمہ) اور قصہ موسیٰ و خضر علیہما السلام کی توضیح جیسا کہ علی بن وفا نے اپنی کتاب وصایا میں کہا ہے یہ ہے کہ اس قصہ میں موسیٰ علیہ السلام کی تعلیم ہے الخ آگے چل کر کہا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے موت جان لیا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے بند ہی ہیں جنکو علوم الہامیہ کے اظہار کے لئے قائم فرمایا ہے اور یہ بھی جان لیا کہ ایک دوسرے پر اس کے مقام میں اعتراض کرنے کا یا نزاع کرنے کا حق نہیں ہے اگرچہ معترض درجہ میں علی ہو (اور گو یہ علوم الہامیہ امور کوئیہ کی متعلق تھے مگر خلافت ظاہر ہونے کی علت کے اشتراک سے دوسرے علوم اسرار کا حکم بھی معلوم ہو گیا لیکن یہ شرط ہے کہ ان کا بطلان یقیناً معلوم نہ ہو اور اس قصہ میں اس شرط کا تحقق اس دلیل سے تھا کہ اللہ تعالیٰ مبطل کے پاس نہ بھیجتے اسی طرح اگر کوئی دوسری دلیل شرعی ہو)

(مسئلہ) ولا یخفی ان جملة العلوم ثلاثة علم العقل و علم الاحوال و علم الاسرار الى ان قال واما علم الاسرار فهو العلم الذى فوق طور العقل و لذلك يتساع الى صاحبها لا تكاد لا نه حاصل من طريق الالهام و بما رمت به العقل الضعيفة او المتعصبة و من هنا كان من يريد تفهيم العلم لغيره لا يقدر

(ترجمہ) اور مخفی نہ ہے کہ جملہ علوم تین قسم میں علم عقل و علم احوال و علم اسرار آگے چل کر کہا ہے کہ علم اسرار وہ علم ہے جو طور عقل سے فوق ہے اور اسی سے اس علم والے پر جلدی انکار کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ طریق الہام سے حاصل ہوتا ہے جس سے اہل استدلال خالی ہیں) اور اکثر تو عقول ضعیفہ یا متعصبہ اس علم کو رد کرتے ہیں

(مسئلہ) ولا یخفی ان جملة العلوم ثلاثة علم العقل و علم الاحوال و علم الاسرار الى ان قال واما علم الاسرار فهو العلم الذى فوق طور العقل و لذلك يتساع الى صاحبها لا تكاد لا نه حاصل من طريق الالهام و بما رمت به العقل الضعيفة او المتعصبة و من هنا كان من يريد تفهيم العلم لغيره لا يقدر

ان یوصل العلم الی الافہام الضعیفة  
الایضرب الامثلة والمخاطبات الشریفة  
والکثر علوم الکمل من هذا القبیل اه  
ملخصاً (فصل ثالث ص ۱۱)

اور اسی وجہ سے کہ وہ عقول سے خارج  
ہیں جو شخص یہ علم دوسرے کو سمجھانا چاہتا  
ہے وہ افہام ضعیفہ تک اس علم کو پہنچانے  
پر کسی طرح قادر نہیں ہوتا بجز اس کے کہ کچھ  
مثالیں یا خطابیات شعر یہ بیان کرے (اسمیں اور بھی بعد بڑھ جاتا ہے) اور کاملین کے اکثر

علوم اسی قبیل سے ہیں۔

(ع ۱۹) وقال فی الباب السادس  
السبعین واربعمائة ثم علوم بالله  
الی قوله ذهب الحماة

(ترجمہ) یہ وہی قول ہے جو فصل  
اول میں گذر چکا ہے اس سے اس  
فصل کا مقصود بھی ثابت ہوتا ہے  
اس لئے یہاں لایا گیا۔

(ع ۲۰) قال فی الباب الخامس  
السبعین مائتین من الفتوحات  
یجب علی کل عارف سراً تعطف الحق  
تعالیٰ بید علی قلبہ من علوم الاسرار  
ولا یمزجہ للعامة فیقع علیہ النکر  
ومن هنا قال ابوالقاسم المجتہد سید  
ہذہ الطائفة لا یمیلج احد حجة الحقیقة  
حتی یشہد علیہ الف صدیق بانہ  
زندیق وذلك لانہ اذا نطق بعلوم  
الاسرار لا یسع الصدیقین الا ان  
یتکروا علیہ غیرہ علی ظاہر الشریعة  
المطہرة (فصل رابع ص ۱۲)

(ترجمہ) شیخ رضی نے فتوحات کے  
باب دوم پچھتر میں کہا ہے کہ ہر عارف  
پر واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے  
قلب پر علوم اسرار سے جو عطوفت فرمائی  
ہے اسکو پوشیدہ رکھے اور عام کے سامنے  
اسکو ظاہر نہ کرے جس سے اسپر نکر واقع ہو  
(عوام کی طرف سے تو بوجہ نہ سمجھنے کے انہوں  
کی طرف سے بضرورت حفظ نظام شریعت  
کے) اسی وجہ سے سید الطائفہ ابوالقاسم  
جنید رضی نے فرمایا ہے کہ کوئی شخص حقیقت  
تک نہیں پہنچتا جب تک کہ اسپر ہزار  
صدیق یہ شہادت ندیں کہ یہ زندیق ہی  
اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب وہ علوم اسرار کے ساتھ نطق کرتا ہے صدیقین کو بدین انکار



کے کوئی چارہ تھیں رہتا تھا ہر شریعت مطہرہ پر غیرت کے سبب۔

(ترجمہ) پس معلوم ہوا کہ بعض لوگوں نے جو صوفیہ پر نکیر کیا ہے اسکا سبب صرف یہ ہے کہ ان کے مناشی ادراک دقیق ہیں اگر منکر ادب کا التزام کرتا تو جو اس کے فہم کے خلاف ہوتا مگر کتاب و سنت و اجماع کے معارض نہ ہوتا اسکو صوفیہ کے لئے مسلم

(ع ۱) فاعلم ان سبب الکاربعض الناس علی الصوفیۃ انما هو لدقتہ مدارکهم ولوان المنکر لزم الادب لسلام للقوم کل ما خالف فہمہم عالم یعارض کتابا ولا سنتا ولا اجماعا (مبحث ثامن واربعون ج ۲ ص ۱۹)

رکتا (یعنی اعتراض نہ کرتا گو قبول بھی نہ کرتا)

(ع ۲) وقد رأیت فی کتاب الرعاۃ للشیخ عزالدین بن عبدالسلام سلطان العلماء بمصر فی عصرہ ما نصہ کل الناس تعدوا علی رسوم الشریعۃ و قعد الصوفیۃ علی قواعدہا الی لا تنزل (مبحث و جلد ص ۱۰۰) (ع ۳) قال الجلال المحلی وغیرہ ولا التفات الی من رمی بالزندقۃ الی قولہ کانا یقولان! تحبون ان یرمی اولیاء اللہ بالزندقۃ زورا و بھتانا عند من لا یعرف اصطلاحہم ثم قال الشعرانی فاعلم ان الاکارم یزل فی العلماء علی الصوفیۃ فی کل عصر لدقتہ مدارکهم لا یخرجہم عن الشریعۃ معاذ اللہ ان یقع الاولیاء

(ترجمہ) میں نے شیخ عزالدین بن عبد السلام (جو کہ اپنے زمانہ میں مصر میں سلطان العلماء تھے ان کی کتاب الرعاۃ میں دیکھا ہے کہ تمام آدمی شریعت کے نشانوں پر بیٹھے ہیں اور صوفیہ اس کے مرکزوں پر بیٹھے ہیں جنہیں ترزل نہیں ہوتا) (ترجمہ) جلال الدین محلی وغیرہ نے فرمایا ہے کہ اس شخص کے قول کی طرف التفات نہ کیا جاوے جس نے مستہین بالزندقہ کی جماعت میں حضرت جنید کو بھی مہتمم کیا ہے (یعنی اہتمام واقع ہی نہیں ہوا کیونکہ یہ اگر کو ظاہر نہ فرماتے تھے) آگے چل کر کہتے ہیں کہ حضرت جنید حسن بصری (ان علوم کو نہایت احتیاط سے بند مکان میں ظاہر کرنے تھے اور) فرماتے تھے کیا تم (ان علوم

فی ذلك وان جاز ذلك فی حقهم۔

(مبحث و جلد مذکور ص ۹۳ و ۹۴)

کو ظاہر کر کے) یوں چاہتے ہو کہ اولیاء اللہ

(جن سے ہم نے یہ علوم لئے ہیں) ایسے لوگ

کے نزدیک جھوٹ اور بہتان کے طور پر زندگی کے ساتھ متہم کئے جاویں جو ان کی اصطلاحاً

نہیں جانتے پھر امام شہرانی فرماتے ہیں پس معلوم ہوا کہ صوفیہ پر علماء کے طرف سے ہرزمانہ

میں انکار رہا ہے جس کا سبب اُن کے مناشی ادراک کا دقیق ہونا ہے نہ کہ انکا شریعت

سے خارج ہونا معاذ اللہ جو اولیاء اللہ اس میں واقع ہوں گو (بوجہ غیر معصوم ہونے کو عقلاً

یہ بھی ممکن ہے) مگر ہر ممکن کے لئے وقوع یا قرب وقوع بھی لازم نہیں نظر الی الدلائل و منہا

انتم شهداء اللہ فی الارض اسمیں نہایت بعد ہو گیا ہے) ف حضرت جنیدؒ کے قول

سے بھی جو کہ بالاجمل مسلم ہیں اور ظاہراً بھی مشتبہ نہیں ہوئے اسرار و اہل سرار کے ساتھ

جو معاملہ رکھنا چاہئے معلوم ہو گیا کہ اُن پر نکیروں کو کج انگیر کا سبب بھی نہ بنیں۔

(۲۴) قال الغزالی فی اقسام علوم الآخرة

فالقسم الاول علم المکاشفة وهو علم

الباطن وذلك غاية العلوم فقد قال

بعض العارفين من لم یکن له نصیب

من هذا العلم اخاف علیه سوء الخاتمة

وادی نصیب منه التصدیق بآیاتہ

لاھلہ الخ (احیاء العلوم کتاب العلم)

ادنی درجہ کا حصہ (کہ سور خاتمہ سے بچانے کے لئے وہ یہی کافی ہے) یہ ہے کہ اسکی تصدیق کے

اور اس علم والوں کے لئے اسکو مسلم رکھے (اعتراض اور گستاخی نہ کرے کہ اولیاء سے عداوت

رکھنے میں سور خاتمہ کا خطرہ ہے)

(۲۵) قال القاضی ثناء اللہ رحمہ فی

تفسیر تحت آیتہ کما ارسلنا فیکم رسولاً منکم

یتلوا علیکم آیاتنا الایة من اراد ان

(ترجمہ) قاضی ثناء اللہ رحمہ نے

اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ جو شخص ان معارف

کو ساتھ لکھ کر لے جاتا ہے اسکو ایسے مجازاً

ينطق بتلك المعارف فلا بد له من  
 ايراد مجازات واستعارات لا يهتد  
 الى مرامها العوام فيفسقون ويكفر  
 فان قيل فاي ضرورة في التكلم بها  
 وما بال القوم يصنعون فيها مجلدات  
 قلت ليس الغرض من تلك التصنيفا  
 اعطاء تلك العلوم ولا يحصل مطالعة  
 تلك الكتب شي من القرب والولاية  
 بل الغرض منها تنبيه العارفين لمحصلين  
 لتلك العلوم بالمجذب والسلوك على  
 بعض تفاصيلها وتطبيق احوال المرئيين  
 ومواجيدهم على احوال الاكابر ومواجيدهم  
 كي يظهر صحة احوالهم وتطمين قلوبهم  
 وكثيرا ما يتكلمون بتلك المعارف في غلبة  
 الاحوال فالطريق السوي للعوام عند  
 مطالعة كتبهم وسماع كلامهم عدم  
 الانكار وحمل على ظاهرها الشرعية  
 امكن بالتاويلات فان كلامهم مرموز  
 واشارات او تقويض عليهم الى علام  
 الغيوب كما هو شأن المتشابهات  
 فان في كلامهم مجازات واستعارات  
 مصروفة عن الظاهر ليس شي منها  
 مخالفا للشرع بل هي لب الكتاب

واستعارات لاتا پڑتا ہے کہ اسکے مقصود  
 تک عوام کی رسائی نہیں ہوتی اسلئے وہ  
 لوگ اسکو فاسق اور کافر بناتے ہیں اگر  
 کوئی سوال کرتے کہ پھر اسکے ساتھ تکلم کرنے  
 کی اور تصنیف کرنے کی کیا ضرورت ہے  
 جواب دوں گا کہ ان تصنیفات سے غرض  
 ان علوم کا افادہ نہیں ہے اور نہ ان کے  
 مطالعہ سے قرب اور ولایت حاصل ہوتی  
 ہے بلکہ مقصود اس سے اُن عارفین کو جو کہ  
 ان علوم کو جذب اور سلوک سے حاصل کرتے  
 ہیں بعض تفصیلات پر متنبہ کرنا ہوتا ہے  
 اور مریدین کے احوال و مواجید کو اکابر کے  
 احوال و مواجید پر منطبق کرنا ہوتا ہے تاکہ  
 اُن کے احوال کا نتیجہ ہونا ظاہر ہو جائے  
 اور اس سے ان کے قلوب کو اطمینان  
 ہو جاوے اور یہاں اوقات ان معارف  
 کے ساتھ غلبہ حوال میں تکلم کرتے ہیں پس  
 طریق مستقیم عوام کے لئے ان حضرات کا  
 کلام سننے کے وقت اور اُن کی کتابوں  
 کو مطالعہ کرنے کے وقت یہ ہے کہ اعتراض  
 نہ کریں اور اُن کو بقدر امکان تاویلات  
 کر کے ظاہر شریعت پر محمول کریں کیونکہ  
 اُن کا کلام رموز و اشارات ہوتے ہیں یا



والسنة رزقنا الله سبحانه بفضلہ

وللمنة (تفسیر مظہری)

(اگر تاویل سمجھ میں نہ آوے تو علام الغیوب

کے حوالہ کریں جیسا کہ متشابہات کی شان

ہوتی ہے کیونکہ اُن کے کلام میں مجازات و استعارات ہوتے ہیں جو ظاہر سے پھیر

جاتے ہیں اُن میں کوئی بات شرع کے خلاف نہیں ہوتی بلکہ وہ کتاب و سنت کا منفر

ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ہم کو اپنے فضل و احسان سے نصیب فرماوے **ف** ان عبارات

مذکورہ فصل ہذا سے کتب تصوف و علماء تصوف کے ساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا

کہ جن حضرات میں قبول کے علامات ظاہر ہیں اور جملہ ان علامات کے علماء محققین کا حسن

ظن بھی ہے اُن کے ساتھ حسن اعتقاد رکھے اور اُن کے کلام میں اگر کوئی امر ظاہر خلاف

سواد اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اسکی موافق نہ رکھے نہ اسکو کسی کے سامنے نقل کرے نہ ایسی

کتابوں کا مطالعہ خود کرے جب تک کسی شیخ سے نہ پڑھے کیونکہ اُن حضرات کا مقصد

عوام کے لئے تدوین نہیں ہے بلکہ عوام سے وہ خود اخفا فرماتے تھے بلکہ اعتقاد تو سوا

اعظم کے موافق رکھے اور اس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے ورنہ یا غلبہ حال قبول

کر لے یا اعدار کے ملحق کر دینے کا احتمال کرے یا مثل متشابہات کے اسکو مفوض بحق کرے

اور بے سمجھے اعتراض اور گستاخی نہ کرے کیونکہ گو وہ معصوم نہ تھے لیکن شریعت کے بجد متبع

تھے چنانچہ غیر معذور پر اُن سے خود نکیر منقول ہے اور اسی لئے احکام میں اُن سے کوئی ایسا

امر منقول نہیں صرف بعض اسرار منقول ہیں جنکا مبنی ذوق و کشف ہے اور تعبیر حاصل اصطلاحات

میں کی گئی ہے اور ان دونوں سے عوام و اہل ظاہر بے بہرہ ہیں اسلئے اس کلام کے معارض

شریعت ہونے کا یہ لوگ فیصلہ نہیں کر سکتے گو رتبہ میں اُن سے بھی بڑھے ہوئے ہوں اسلئے

انکو اجمالاً تسلیم کر لینا چاہئے ورنہ گستاخی سے سوا خاتمہ کا خوف ہے البتہ جو شخص سیاسی

محقق ہو اسکو حق ہے کہ اُس پر مفصلاً رد کرے خواہ درجہ خطا اجتہادی تک خواہ ابطال تک

**فصل ہفتم** اور معظم مقصود رسالہ کا یہی فصل ہے اسمیں اول اقوال منسوب الی الشیخ

نقل کئے جاوے گئے جو منشا ہوئے ہیں اعتراضات کے اور اُن کے بعد وہ اقوال حضرت

شیخ کے وارد کئے جاوے گئے جن سے اُن اعتراضات کا جواب حاصل ہوتا ہے اقوال

اعتراضیہ کو بعنوان اغتراب شروع کیا جاوے گا اور اقوال جوابیہ کو بعنوان اقتراب لایا جاوے گا جیسا تمہید میں بھی مع تفسیر ان عنوانات کے مذکور ہوا ہے۔

## الاغتراب (۱)

(ترجمہ) متعصبین نے ایک اعتراض شیخ پر محض افواہی روایت کی بنیاد پر یہ کیا ہے کہ شیخ محی الدین کلمہ لا الہ الا اللہ کے غیر صحیح ہونے کے قائل ہیں اور یہ کفر ہے۔

لما انکروا المتعصبون علی الشیخ بحسب  
الاشاعة قولهم ان الشیخ محی الدین  
يقول بفساد قول لا الہ الا اللہ وذلک  
کفر (فصل ثانی ص ۱۳)

## الاقتراب (۱)

(ترجمہ) شیخ نے فص ہوسوی میں ایک شخص کے باب میں (جس نے مرتے وقت یہ کلمہ امنت انا لا الہ الا اللہ الذی امنت بہ بنو اسرائیل کہا تھا جو ہم معنی ہے لا الہ الا اللہ کا اور اس شخص کے متعلق اس کلمہ کے نافع ہونے نہ ہونے کی مستقل بحث ۲۳ میں آتی ہے جو اس مقام کے ہمارے مقصود کو مضر نہیں) یہ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکی روح اس کے مرنے کے وقت قبل اسکے کہ وہ کوئی گناہ کا کام کرے قبض فرمائی اور اسلام تمام گزشتہ (کفر و معصیت) کو محو کر دیتا ہے تو دیکھو عین بات میں لا الہ الا اللہ کہنے کو ایمان اور اسلام

فی القصص اللوسوی من الفصوص  
قبضہ عند ایمانہ قبل ان یکتسب  
شیئاً من الاثام والاسلام یحب ما قبلہ  
(الحال لا قوم مقام عشرين) وقال الشعر  
والجواب بتقدیر صحیحہ ذلک عند ان لا  
ان الحق تعالیٰ ثابت فی الوہیتہ قبل  
اثبات المثبت ومن کان ثابتاً لا یحتاج  
الی اثباتہ اذا ثبتم من تثبت الوہیتہ  
من الخلق حتی ینفی وانما تعبد المؤمن بذلک  
علی سبیل التلاوة لیؤجرہ اللہ علی ذلک  
وحاشی ان یصرح بفساد قول لا الہ الا اللہ  
هذا لا یقولہ عاقل لانہا من القران  
المعظم فانہم (فصل ثانی ج ۱ ص ۱۳)

فرمایا تو اگر اسکے معنی صحیح نہ ہوتے تو یہ کلمہ ایمان و اسلام کیسے ہو جاتا تو معلوم ہوا کہ شیخ کی طرف اس قول کی نسبت غلط ہے پھر نسبت کرنے والے نے کوئی حوالہ بھی نہیں دیا اور امام شعرانی نے علی سبیل التنزیل جواب میں یہ فرمایا ہے کہ اگر شیخ سے اسکی روایت صحیح بھی ہوتی تو اس قول سے مراد یہ ہو سکتا ہے کہ لا الہ الا اللہ کے معنی اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات اور غیر اللہ کی الوہیت کی نفی ہے اور اس اثبات و نفی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ کہنے والا اپنے اس اعتقاد کو ظاہر کرتا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت کو ثابت اور غیر اللہ کی الوہیت کو منفی مانتا ہوں یہ تو صحیح ہے اور شائع کی مراد اس کلمہ کی تعلیم اسی اعتقاد کا اظہار اقرار کرنا ہے اور اس معنی کو کوئی غیر صحیح نہیں کہہ سکتا اور دوسرا مطلب یہ کہ لغو یا اللہ واقع میں بدون کسی کے ثابت کئے الوہیت حق ثابت نہیں اور الوہیت غیر حق منفی نہیں کہنے والے کے ثابت کرنے سے وہ ثابت ہوگی اور اسکے نفی کرنے سے یہ منفی ہوگی جیسے کوئی شخص زید سے دوستی پیدا کرے اور دوسروں سے دوستی قطع کر دے اور پھر کہے کہ میرا کوئی دوست نہیں بجز زید کے یہاں زید کی دوستی کے اثبات کا اور غیر زید کی دوستی کی نفی کا اس شخص کے ثابت کرنے سے اور نفی کرنے سے تحقق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ کلمہ شریعت کا مطلب بالکل فاسد ہے تو شیخ اسکو فاسد کہہ رہے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تو اپنی الوہیت میں خود ثابت ہیں کسی مثبت کے اثبات کے محتاج نہیں مومن محض بطور عبادت کے اسکا تلفظ اسلئے کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو اجر دے اور عا شا وکلا کہ شیخ کلمہ لا الہ الا اللہ کے فساد معنی کے قائل ہوں شیخ تو بڑی چیز ہیں ادنیٰ عاقل بھی ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ یہ تو قرآن کا جزو ہے کیا لغو یا اللہ شیخ قرآن کے منکر ہیں خوب سمجھ لو خصوص جبکہ اپنے عقیدہ صغریٰ میں قرآن کی حقیقت کی تصریح بھی فرمائی ہے بقولہ سماہ التنزیل (خطبہ ص ۵) نیز ایک مقام پر حدیث سجدات کی شرح میں تصریحاً لا الہ الا اللہ کی فضیلت اور خاصیت ذکر کی ہے بقولہ انما دخلت لا الہ الا اللہ منبرا لا تمکان بقول لا الہ الا اللہ معتقد الہا الخ (مبحث ثامن وستون ج ۲ ص ۱۱۳) اور فتوحات کے باب تین ہو چو اسیس میں فرمایا ہے فلا یبقی فی النار من قال لا الہ الا اللہ



محمد رسول اللہ و لوہرۃ واحدة فی عمرہ و مات علی ذلک (مبحث حادی سو ہجرون ج ۲ ص ۱۴۹) پس فص موسوی کی عبارت سے جواب الزامی ہے اُن کے مقابلہ میں جو اُس عبارت کو شیخ کی مان کر اُس عبارت سے مستقل اعتراض کرتے ہیں کہ ایک کافر کے ایمان کے قابل ہیں اور دوسری عبارت سے جواب تحقیقی۔

## الاقتراب (۲)

ومن ذلک دعوی المنکر ان الشیخ  
 یقول فی کتبہ مراراً لا موجود الا اللہ  
 (فصل ثانی ص ۱۳)  
 لا موجود الا اللہ یعنی سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی موجود نہیں (اور اس سے شرائع کا ابطال لازم آتا ہے کیونکہ سب احکام فرع وجود ہی کے ہیں جب وجود نہیں تو احکام کہاں)

## الاقتراب (۲)

قال فی العقیدۃ الصغریٰ التی صدق  
 بها فی الفتوحات المکیۃ موجود بذاتہ  
 من غیر افتقار الی موجد یوجد کل  
 موجود مفتقر الیہ فی وجودہ فالعالم  
 کلہ موجود بہ و هو تعالیٰ موجود بنفسہ  
 (مقدمہ ص ۱)  
 وقال فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 اصدق بیت قالت العرب الا کل  
 شیء ما خلا اللہ باطل علم ان الموجودات  
 کلها وان وصفت بالباطل فہی حق من  
 (ترجمہ) شیخ نے اپنے عقیدہ صغریٰ  
 میں جس سے فتوحات مکیہ کو شروع کیا ہے  
 فرمایا ہے کہ حق جل شانہ بذاتہ موجود ہے کسی  
 موجد کی عزت اُس کو احتیاج نہیں بلکہ اُن  
 موجودات اپنے وجود میں اسی کے محتاج  
 ہیں پس تمام عالم اُس کے واسطے سے موجود ہے  
 اور وہ بذاتہ موجود ہے (اس قول میں تصریح  
 ہے کہ ماسویٰ اللہ بھی وجود کے ساتھ متصف  
 ہے اور موجود ہے معلوم ہوا کہ لا موجود الا اللہ  
 کے وہ معنی نہیں جو ظاہر مفہوم ہوتے ہیں

حیث الوجود ولكن سلطان المقام  
 اذا غلب على صاحبه يرى ان ماسو  
 الله باطل من حيث انه ليس له وجود  
 من ذاته فحكمه حكم العدم وهذا من  
 بعض الوجوه التي يمتاز الحق تعالى بها  
 من كونه موجودا عن وجود خلقه مع  
 انه على الحقيقة ليس بينه وبين خلقه  
 اشتراك بوجوه من الوجوه (الكبرى لاخر)  
 على هامش البراقيت ج ۲ ص ۱۱۱ قال  
 الشعراني في الجواب ان معنى ذلك بقوله  
 صحته عند الله لا موجود قائم بنفسه  
 الا هو تعالى وما سواه قائم بغيره كما  
 اشار اليه حديث الاكل شيء ما خلا  
 باطل ومن كان حقيقته كذلك فهو  
 الى العدم اقرب اذ هو وجود مسبوق  
 بعدم وفي حال وجوده متردد بين  
 وجود وعدم لا تخلص لاحد الطرفين  
 فان صرح ان انشيز قال لا موجود الا الله  
 فانه قال ذلك عند ما تلاشت عند  
 الكائنات حين شهود الحق تعالى  
 بقلبه كما قال ابو القاسم المجتيد من  
 شهد الحق لم ير الخلق ما (فصل ثانی ص ۱۱۱)  
 بھی اشتراک نہیں ہے (اسی طرح وجود میں بھی حق اور خلق کے درمیان حقیقی اشتراک نہیں بلکہ

بلکہ دوسرے معنی مراد ہیں جو عنقریب مذکور  
 ہوتے ہیں) اور شیخ نے رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم کے اس ارشاد کے متعلق کہ عرب  
 کے اقوال میں سب سے زیادہ سچا شعر یہ ہے کہ  
 یاد رکھو سب ماسوی اللہ باطل ہے یہ فرمایا  
 کہ جانتا چاہئے کہ موجودات اگرچہ (اس قول  
 میں) باطل (غیر ثابت) کے ساتھ موصوف  
 کئے گئے ہیں تاہم وہ وجود کے اعتبار سے  
 حق (یعنی ثابت) بھی ہیں لیکن (غیر ثابت  
 قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ) صاحب مقام  
 پر جب مقام کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ تمام ماسوی  
 اللہ کو باطل (غیر ثابت) دیکھتا ہے۔  
 کہ اُس کا وجود خود اس حیثیت  
 سے اُس کی ذات سے نہیں ہے بلکہ  
 غیر سے مستفاد ہے) اسلئے وہ حکم عدم میں  
 (پس وہ حقیقتہً موجود ہے اور حکم معدوم  
 اور یہ بھی منجملہ اُن وجوہ کے ہے جن سے حق تعالیٰ  
 اپنے موجود ہونے کے اعتبار سے وجود خلق  
 سے ممتاز ہے (اس طرح سے کہ حق تعالیٰ  
 کا وجود غیر سے مستفاد نہیں اور خلق کا وجود  
 غیر سے مستفاد ہے) باوجودیکہ حقیقی طور پر  
 حق تعالیٰ میں اور مخلوق میں کسی وجہ سے  
 بھی اشتراک نہیں ہے (اسی طرح وجود میں بھی حق اور خلق کے درمیان حقیقی اشتراک نہیں بلکہ

وہی امتیاز ہے جو ابھی مذکور ہوا گو اشتراک اسی ہے کہ دونوں کے وجود پر لفظ وجود اطلاق کیا جاتا ہے (اس میں بھی تصریح ہے مخلوق کے لئے وجود ثابت ہونے کی) امام شعرانی نے (اعتراض مذکور کے) جواب میں یہ فرمایا ہے (اور اسی میں اس معنی مراد کا بیان ہے جس کے ذکر کا وعدہ اوپر کیا گیا ہے وہ یہ) کہ اگر اس قول (لا موجود الا اللہ) کی نقل ان سے ثابت ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ بحر حق تعالیٰ کے کوئی موجود بالذات نہیں ہے اور اس کے سوا سب موجود بالغیر ہیں جیسا کہ اس طرف یہ حدیث مشیر ہے الا کل شیء ما خلا اللہ باطل (رسوب حدیث میں بھی ماسوی اللہ کو باطل فرمایا ہے تو شیخ ہی نے اس سے زیادہ کیا کہ دیا جس نے اعتراض کیا جائے پس حدیث میں جو معنی ہیں غیر ثابت کے وہی معنی کلام شیخ میں ہیں غیر موجود کے یعنی غیر ثابت بالذات وغیر موجود بالذات) اور (اسی کی کچھ توضیح آگے آتی ہے یعنی جس شخص کی حقیقت ایسی ہو کہ اس کا وجود بالذات نہ ہو) سو وہ عدم سے زیادہ قریب ہوگا کیونکہ وہ ایسا وجود ہوگا جس سے سابق بھی عدم ہوگا اور خود حالت وجود میں بھی وجود و عدم کے درمیان دائر ہوگا کسی ایک جانب کے لئے خالص نہ ہوگا (ہر آن میں حتمال رہیگا کہ شاید اس وقت ہی عدم طاری ہو جائے) پس اگر ثابت بھی ہو جاوے کہ شیخ نے یہ قول کہا ہے لا موجود الا اللہ سو ایسی حالت میں کہا ہوگا جبکہ ان کی نظر میں سب کائنات مضحل ہو گئی ہوں گی جبکہ انھوں نے اپنے قلب سے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ (پس اسی اضمحلال وجود کو عدم کے مشابہ دیکھ کر وجود کی نفی فرمادی ہوگی) جیسا کہ ابوالقاسم جنید رح کا قول ہے کہ جو حق کا مشاہدہ کرے گا اس کو خلق نظر نہ آوے گی (اور حضرت جنید بقیات قوم اہل تکمیل سے ہیں اور شطح سے میرا میں ان کا قول بھی شیخ ہی کی مثل ثابت ہے)

### الاختلاف (۳)

(ترجمہ) ان اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ معترض یہ دعویٰ کرتا ہے کہ شیخ نے حق کو اور خلق کو ایسا کہا ہے۔

ومن ذلك دعوى المتكرران الشيخ رحمه الله تعالى جعل الحق والخلق واحدا (فصل ثانی ص ۱۳۱ ج ۱)



## الاقتراب (۳)

وقد ذكر الشيخ في الباب السابع و  
الخمسين وخمسة عشر من الفتوحات  
المكية بعد كلام طويل ما نصه هذا  
يد لك صريحاً على ان العالم ما هو عين  
الحق تعالى اذ لو كان عين الحق تعالى  
ما صح كون الحق تعالى بدعيّاً انتهى  
افصل ثانی ص ۱۷۱) وقال في الفص  
الادھی فکذلک الیض وان وصفنا بما  
وصف به نفس من جمیع الوجوه فلا  
بد من فارق ولبس الا افتقارنا الیه  
فی الوجود وتوقف وجودنا علیہ  
لامکاننا وغنائنا عن مثل ما افتقرنا الیه  
(الحل الا قوہم)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات مکیہ کے  
باب پانسوشتاون میں ایک کلام طویل  
کے بعد فرمایا ہے کہ یہ تقریر مکو بصراحت اپر  
رہنمائی کرتی ہے کہ عالم حق تعالیٰ کا عین  
نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ حق تعالیٰ کا  
عین ہوتا تو حق تعالیٰ کا بدیع ہونا صحیح نہ تھا  
جس کی حقیقت ہے عدم سے وجود میں  
لانے والا کیونکہ عالم اگر عین حق ہوتا تو غور  
باشرمتہ اور حق تعالیٰ کبھی عدم کے ساتھ  
متصف نہیں ہوا تو عالم بھی عدم کے ساتھ  
متصف نہ ہوگا پھر اسکو عدم سے وجود میں  
لانے کے کیا معنی ہوتے پس ثابت ہوا  
کہ عالم اور حق متحد نہیں پس عینیت اور اتحاد

اگر ان کے کلام میں ہے تو بمعنی اصطلاحی ہے جسکا حاصل ہے تابعیت خلق للحق فی الوجود اور  
فصل آدمی میں فرمایا کہ اسی طرح بیان بھی ہے کہ اگر حق تعالیٰ نے ہمکو بھی تمام وجوہ سے ان  
چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا جن سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے پھر بھی کوئی فارق ضرور  
ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اسی پر موقوف ہے جو  
اس کے کہ ہم ممکن ہیں اور وہ اسی چیز سے غنی ہے جس میں ہم اس کے محتاج ہیں اس سے بڑھ کر اس  
عینیت کے ابطال اور تباہی کے اثبات پر کیا نص ہوگی) ف اس کے متصل ہی عنوان  
میں اور زیادہ تصریحات ہیں نفی اتحاد کی

## الاغتراب (۴)

قال شیخ الاسلام المحمدي رحمه الله  
تعالیٰ ولما ورحلت القاهرة عام توفی  
شیخنا سراج الدین البلقینی وذلك  
فی عام اربع وثمان مائة ذکرت لہا سمعت  
من بعض اهل الشام فی حق الشیخ  
محی الدین من انہ یقول بالحلول و  
الاتحاد فقال الشیخ معاذ الله وحاشا  
من ذلك انما هو من اعظم الائمة ومن  
سیح فی بحار علوم الكتاب والسنة الخ  
(فصل اول صل)

(ترجمہ) شیخ الاسلام محمدي رحمہ  
فرماتے ہیں کہ میں جب قاہرہ میں بیونجا  
جس سال ہمارے شیخ سراج الدین بلقینی  
کی وفات ہوئی اور یہ واقعہ سنہ آٹھ سو  
چار میں ہوا۔ میں نے ان سے اس امر کا تذکرہ  
کیا جو شیخ محی الدین رحمہ کے حق میں بعض اہل  
شام سے سنا تھا کہ وہ حلول و اتحاد کے قائل  
ہیں شیخ نے فرمایا معاذ اللہ اور ان کی  
شان اس سے بالکل ارفع ہے وہ لو اعظم  
ائمہ سے ہیں اور ان لوگوں سے ہیں جو کلمہ

وسنت کے دریاؤں میں شناوری کئے ہوئے ہیں (تو ایسا شخص کہیں ایسے امر کا قائل  
ہو سکتا ہے و اسمیں دلالت ہے کہ بعض معتزلیوں نے شیخ کی طرف حلول و اتحاد  
کو بھی منسوب کیا ہے۔

## الاقترب (۴)

فی العقیدۃ الصغریٰ للشیخ تعالیٰ  
الله ان تجلہ الحوادث او یجلہا وقال  
فیہا استوی علی عرشہ کما قالہ علی  
المعنی الذی ارادہ (مقدمہ ص ۱۰۰)  
وقال فردا صمداً لا فی شیء ولا علی شیء  
او قائماً بشیء ولا مفتقراً الی شیء ولا ھیکلاً

(ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغریٰ میں  
ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے برتر ہے کہ اسمیں  
حوادث حلول کریں یا وہ حوادث میں حلول  
کرے اور اسی میں یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ اپنے  
عرش پر استوی ہے جیسا خود فرمایا ہے اور  
اسی معنی کہ جو مراد لیا ہے (اس سے بھی نفی

ولا شبهها ولا صورة ولا جسام ولا مجمل  
ولا فكيف ولا مركب ليس كمثله شيء  
وهو السميع البصير (شجرة الكون ص ۱۹)  
اه وقال الشيخ في كلام طويل وما قال  
بالاتحاد الا اهل الاتحاد واما القائلون  
بالحلول فهم اهل الجمل والفضول قال  
الشيخ في فکذب والله من افتري على  
الشيخ رحمه الله بانه يقول بالحلول  
والاتحاد (کبريت على الهامش ص ۱۳۵ ج ۱)  
وعبارة الشيخ في باب الاسرار من الفتا  
اعلم ان الله تعالى واحد بجماع ومقام  
الواحد تعالى ان يحل فيه شيء او يحل  
هو في شيء الخ (مبحث اول ج ۱ ص ۲۹)  
وزاد في عقيدته الوسطى ويتحد بشيء  
(مبحث سادس ج ۱ ص ۱۳) وقال في التلخيص  
التاسع والستين ومائة القديم لا يكون  
قط محلا للحوادث ولا يكون حالا في  
المحدث الخ (مبحث سادس ص ۱۳ ج ۱)  
وقال في باب الاسرار لا يجوز لعارف  
ان يقول انا الله ولو بلغ اقصى درجات  
القرب وحاشا العارف من هذا القول  
حاشاه انما يقول انا العبد الذليل  
في المسير والمقيل (مبحث سادس ج ۱ ص ۱۳)

حلول واتحاد کی ظاہر ہے کیونکہ مخلوق تو  
عرش پرستوی نہیں تو لامحالہ مستوی  
وغیر مستوی میں تماز ہوگا اور شجرة الكون  
میں فرمایا کہ وہ فرد ہے صمد ہے نہ کسی شے  
کے اندر ہے نہ کسی شے پر (متمکن) ہے  
نہ کسی شے کے ساتھ قائم ہے نہ کسی شے  
کا محتاج ہے نہ وہ ہیکل ہے نہ شبیہ ہے  
نہ صورت ہے نہ جسم ہے نہ چیز والا نہ ذی  
کیفیت ہے نہ مرکب ہے اسکی مثل کوئی چیز  
نہیں اور وہ سميع بصير ہے (اسمیں حلول  
واتحاد کی نہایت اہتمام کے ساتھ نفی ہے)  
اور شیخ نے ایک کلام طویل میں فرمایا ہے  
کہ اتحاد کا وہی قائل ہوگا جو اہل اتحاد ہوگا  
اور جو لوگ حلول کے قائل ہیں وہ اہل جمل  
اور فضول ہیں امام شعرانی نے اسکو نقل  
کر کے فرمایا پس جھوٹا ہے جس شخص نے  
شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ حلول واتحاد کے  
قائل ہیں اور شیخ کی عبارت فتوحات کے  
باب اسرار میں یہ ہے کہ جاننا چاہئے کہ  
الله تعالیٰ بلا اختلاف احد (حقیقی) ہے اور  
واحد (حقیقی) کا مقام اس سے عالی ہے  
کہ اسمیں کوئی شے حلول کرے یا وہ کسی  
شے میں حلول کرے اور عقیدہ وسطی میں



اس عبارت کے بعد یہ بھی ہے کہ وہ اس سے بھی عالی ہے کہ کسی شے کی ساتھ متحد ہو اور باب ایک سو اہتر میں فرمایا کہ قدیم کبھی حوادث کا محل نہیں ہوتا اور نہ حادث میں حال ہوتا، اور باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ کسی عارف کو یہ کہنا جائز نہیں کہ میں اللہ ہوں اگرچہ قرب کے انتہائی درجہ کو پہنچ جاوے اور وہ اس قول سے بہت بہت بعید ہے وہ تو کہتا ہے کہ میں عبد ذلیل ہوں حرکت میں بھی سکون میں بھی وقت غالباً منکرین نے مسئلہ منظر کو غلط سمجھ کر حلول میں داخل کیا ہے حالانکہ اسکو اس سے کچھ نسبت نہیں۔

## الاخترا ب (۵)

ومنہ یعلم کل عاقل خارج عن الہو  
والتعصب ان الشیخ رضی اللہ عنہ  
بلغ فی مقام الترتیب اللہ تعالیٰ مالایکاف  
یری احدا من الاولیاء بلغہ وانما فیری  
من القول بالجسمیۃ خلاف ما اشاء  
عند من لا یخشی اللہ عزوجل۔

(اخرا لمبحث الرابع ص ۵۰)

(ترجمہ) تقریباً اسے (جو کہ شیخ سے  
نقل لگتی ہے) ہر عاقل جو کہ ہوائے نفسانی  
اور تعصب سے بری ہو جان لیگا کہ شیخ رح  
مقام تزییہ النی میں اس درجہ پر پہنچے  
ہیں کہ اولیاء میں سے وہ کسی کو بھی اس  
درجہ پر پہنچا ہوا نہ دیکھے گا اور یہ بھی جان  
لیگا کہ شیخ جسمیت کا قائل ہونے سے بری

ہیں برخلاف اس کے جسکو ان سے ایسے لوگوں نے شائع کیا ہے جنکو خدا تعالیٰ کا خوف  
نہیں وقت معلوم ہوتا ہے شیخ پر اعتراض بھی کیا گیا ہے اور عجیب نہیں کہ حضرت شیخ کے اس مذہب  
سے جو کہ سلف کے موافق ہے کہ آیات صفات پر بلا تاویل و بلا کیف اعتقاد رکھنا چاہئے  
تجسیم کا شبہ پیدا ہو گیا ہو چنانچہ ان کا قول امام شعرانی نے نقل کیا ہے قال فی الباب  
السابع والسبعین وثلاثاً اعلم انہ یحب الایمان بایات الصفات واخبارھا  
علی کل مکلف قال وقد اخیر اللہ تعالیٰ عن نفسه علی السنۃ رسلاً ان لم یلا  
ویدین واصبعاً واصبعین واصابع وعینا وعینین واعینا ومعینہ وضحکا  
وفرحاً وتعجباً واتیاناً ومجئاً واستواء علی العرش ونزولاً منہ الی الکرمی الی سماء

الدنيا واخبر ان له نصيرا وعلماء وكلاما وصوتا وامثال ذلك من نحو المرحلة  
والحد والمقدار والرجاء والغضب والقراع والقدم قال وهذا كله معقول المبعنى  
مجهول النسبة الى الله تعالى بحسب الايمان به لاننا حكم حكم به الحق على نفسه فهو  
اولى مما حكم به مخلوق وهو العقل الخ (ببحث ثامن عشر ص ۱۰۸)

## الاقتراب (۵)

قال في العقيدة الصغرى ليس بمجسم  
فيقدر له المكان ولا بعرض فيستحيل  
عليه البقاء ولا يحسم فيكون له الجهة  
والتلقاء الخ (مقدمه ص ۱۰۸)  
ف اسیم صریح نقط سے نفی ہے جسمیت کی۔

(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغریٰ  
میں فرمایا کہ وہ جوہر نہیں کہ اسکے لئے مکان  
مقدر ہو نہ عرض ہے کہ اس پر بقا محال ہو۔  
نہ جسم ہے کہ اسکے لئے جہہ اور سمت ہو۔

## الاخترا ب مع الاقتراب (۶)

ذكر الشيخ في الباب التاسع والعشرين  
وما تين من الفتوحات انه لا يجوز  
يقال ان الحق تعالى مفتقر في ظهور  
اسماء وصفاته الى وجود العالم لان  
له الغنى على الاطلاق قلت وهذا خبر  
على من نسب الى الشيخ انه يقول ان الحق  
تعالى مفتقر في ظهور حضرات اسمائه  
تعالى الى خلقه ولو لا خلقه ما ظهر ولا  
عرفه احد (ببحث خامس ص ۱۰۸)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب  
دوسواؤتیس میں ذکر کیا ہے کہ یہ کہنا جائز  
نہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اہمار و صفات کے  
ظہور میں وجود عالم کا محتاج ہے کیونکہ اسکے  
لئے غنائے مطلق ثابت ہے شرابی فرماتے  
ہیں کہ یہ رد صریح ہے اس پر جو شیخ کی طرف  
اسلام کو منسوب کرتا ہے کہ وہ اسکے قائل  
ہیں کہ حق تعالیٰ اپنے اہمار کے ظہور میں  
مخلوق کا محتاج ہے اور اگر مخلوق نہ ہوتی

لہ معناه مافی قولہ تعالیٰ ولما توحید تلقاء مدین ۱۲۸

وقال الشيخ في الباب الثاني والسبعين  
 ان الله تعالى لم يوجد انعام لا فتارة  
 اليه وانما الاشياء في حال عدمها  
 الامكاني لما طلبت وجودها فمن هي  
 مفترقة اليه بالذات وهو الله تعالى  
 لا تعرف غيره فلما طلبت بفقرها  
 الذاتي من الله تعالى ان يوجد لها  
 قبل الحق تعاسوا لها لا من حاجة  
 قامت به اليها الى آخر ما قال ثم قال و  
 هذه مسئلة لو ذهبت عينك جزاء  
 لتحصيلها لكان قليلا في حقها فانها  
 منزلة قدم زل فيها كثير من اهل الله تعالى  
 والتحقيق فيها بمن ذمهم الله تعالى  
 في قوله لقد سمع الله قول الذين قالوا  
 ان الله فقير ونحن اغنياء انتهي فان  
 قلت قد نقل بعضهم عن الشيخ انه كان  
 ينشد **الكل مفترق ما اكل مستغنى**  
 هذا هو الحق قد قلنا ولا نكفي فالجواب  
 ان مثل ذلك مدسوس عليه في كتاب  
 الفصوص وغيره فان هذا نصه بكتب  
 الناقل عنه خلاف ذلك (بحث خاص  
 ج ١ ص ٦) وقال الشرائع ايضا بعد نقل  
 بعض كلام الشيخ وقد بان لك انه

توه ظاهري نہ ہوتا اور نہ اسکی کسی کو معرفت  
 ہوتی **وقت** ایک ظہور بذات ہے جو اسکی  
 صفت ہے اسکے ساتھ قبل خلق بھی نہ صفت  
 ہے ایک ظہور للخلق ہے جسکی حقیقت ہے  
 اطلاع الخلق علیہ مخلوق کی صفت ہے  
 اور موقوف ہے وجود خلق پر ہی طرح معرفت  
 الخلق بہ کہ مراد ہے اسکا تو اس کے احتیاج  
 خلق کی لازم آئی ولا محذور فیہ اور شیخ  
 نے بہت روئیں باب میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ  
 نے عالم کو اسلئے ایجاد نہیں کیا کہ وہ عالم کی  
 طرف احتیاج رکھتا تھا بلکہ خود اشیاء نے  
 اپنی حالت عدم امکانی میں اپنے وجود کو  
 اس ذات سے طلب کیا جسکی طرف  
 وہ اشیاء محتاج تھیں اور وہ اللہ تعالیٰ  
 ہے (کیونکہ) وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو  
 نہیں پہچانتیں پس جب انھوں نے اپنے  
 فقر ذاتی سے اللہ تعالیٰ سے اپنے ایجاد  
 کو طلب کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کے سوال  
 کو منظور کر لیا نہ کسی حاجت کے سبب جو  
 اللہ تعالیٰ کو ان اشیاء کی طرف ہو پھر  
 دور تک اس کی تقریر کر کے فرمایا کہ یہ مسئلہ  
 ایسا (غریب) ہے کہ اگر اسکے جاہل کرنے کے  
 عوض میں تیری آنکھ بھی جاتی رہے تو اس



رضی اللہ تعالیٰ عنہ بری من القول  
بان الحق تعالیٰ یوصف بکونہ مقتدر  
الی العالم الخ (مبحث وجہ مذکور ص ۱۶)

مسئلہ کے حق کے مقابلہ میں قلیل ہے  
کیونکہ اس مسئلہ میں بہت سے اہل اللہ  
کے قدم پھسل گئے اور وہ لوگ اس مسئلہ

کے بارہ میں اُن لوگوں میں جا ملے جنکی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذمت فرمائی ہے اُس  
آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن لوگوں کا قول سن لیا ہے جو یوں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ  
(نعوذ باللہ) محتاج ہے اور ہم غنی ہیں اور شرعی کہتے ہیں کہ اگر تم یہ کہو کہ بعض نے شیخ  
سے نقل کیا ہے کہ وہ یہ شعر پڑھا کرتے تھے کہ ہر ایک دوسرے کی طرف مفتقر ہے (خلق وجود  
میں اور حق ظہور میں) کوئی بھی (من کل الوجوہ ایک دوسرے سے) مستغنی نہیں ہی حق بات ہے  
ہم اس طرح کہہ چکے کہ کتنا یہ بھی نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ یہ مضمون اُن کی کتاب فصوص وغیرہ  
میں غلط الحاق کر دیا گیا ہے کیونکہ اس مقام پر جو نقل کیا گیا ہے یہ اُن کی تصریح ہے جو اس  
شخص کی تکذیب کرتی ہے جو اسکے خلاف اُن سے نقل کرے اور شرعی نے شیخ کے بعض  
کلام کو نقل کر کے فرمایا ہے کہ تم کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ شیخ اس قول سے بری ہیں کہ حق تعالیٰ  
افتقار الی العالم کے ساتھ موصوف ہے۔ **ف** میں نے خصوص الکلم میں اس مقام کی شرح  
کی ہے جس میں علی تقدیر صحیحہ انتقال فقر مجازاً بمعنی مطلق توقف و ربط لیا گیا ہے جس کا قرینہ  
بعد کے اشعار ہیں ۵

فان ذکرنا غنیاً لا افتقاراً | فقد علمت الذی بمقولنا نعنی

فالکل بالکل مربوط فلیس لنا | عن الفضائل خذوا ما قلتم عنی

اس میں تصریح کر دی ہے کہ اگر تم صفت غنا مطلق کا ذکر کر کے اس دعویٰ پر اعتراض کرو تو ہم  
جواب دینگے کہ تم نے ہمارے کلام مذکور فی المقام الآخر سے جان لیا ہے جو ہم مراد لیتے ہیں  
یعنی ہر ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہے کسی کو کسی سے حالت وجود میں بے تعلقی نہیں گوشت  
عدم میں یہ تعلق نہ رہے (اور یہ مقام آخر جو قرینہ ہے اس تفسیر کا اشعار مذکور سے قبل کی عبارت  
واذ کان الارسطاطین من لدن جو عینی الخ جسکی کچھ تقریر اس عبارت کے بعد دالے  
**ف** کے تحت میں بھی کر دی گئی ہے ملاحظہ کر لیا جاوے اور اسی مقام پر اس تاویل کے

بعد میں نے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ حق تعالیٰ کی نسبت فقط افتقار و نفی استغناء سے گویا  
ہی ہو قلب کو تکلیف ہوتی ہے کہ لفظاً معارضہ ہے نص واللہ الغنی وانتم الفقراء کا اس  
اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی نے اختیار کی ہے ۵

سایہ معشوق گرفتار بر عاشق چہ شد بابا و محتاج بودیم او بامشتاق بود آہ  
فت اور اسی اشکال نسبت افتقار کے مشاکل ایک اشکال نسبت عبادت کا ہے نص ابراہیمی  
کی اس عبارت میں و یعبدانى و اعبدہ اس کا جواب مولانا جامی نے اس تفسیر سے دیا ہے  
یطیعنى فيما اطلب منه اور اس کو عبادت مشاکلہ کہلایا (الحل لا قوم بجا صلاہ مقام رابع) مگر  
احقر کو اس جواب میں یہ کلام ہے کہ اطاعت کی نسبت میں بھی وہی اشکال ہے پھر ہمیں بھی مجازاً  
کا قائل ہونا ہوگا تو ابتداء ہی سے ایسے مجاز کے ساتھ کیوں نہ تفسیر کیا دے جس میں پھر مجاز لینے کی  
حاجت نہ ہو اس لئے عبادت کی تفسیر اظہار شرف کی ساتھ اقرب و اہل ہے اسکی تائید اطلاق  
شرعیہ سے بھی ہو سکتی ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ حدیث میں حلف بغیر اللہ کو شرک فرمایا ہے  
رواہ الترمذی جبکی علت حلف کا تعظیم مفروض یعنی عبادت ہونا ہے پس قسم عبادت ہوئی اور  
قرآن میں ہے فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس اللیل اذا عسعس والصبح اذا تنفس  
وامثالہا الكثیر اب اس کے ساتھ ایک مقدمہ منضم کیا جاوے کہ صدق قسم مستلزم ہے صدق  
مقسم کو تو اقسام کا صدق مستلزم ہو اصدق اعبد کو یہاں توجیہ قسم کی معنی مجازی اظہار شرف  
کے ساتھ کی گئی ہے یہی تفسیر عبیدانی میں ممکن ہے اسی طرح افتقار بمعنی المجازی کی نظیر حدیث  
میں ہے من لم یذع قول الزور والعمل بہ فلیس لله حاجۃ فی ان یدع طعامہ وشرابہ  
اور حقیقی معنی اس لئے متعذر ہیں کہ حاجت و عدم حاجت میں تقابل عدم و ملکہ کا ہے پس حاجت  
معنی عنایت و توجہ ہے سو افتقار یہی جو کہ مرادف حاجت کا ہے عنایت کے ساتھ منقسم ہو سکتا ہے

## الاغتراب مع الاقتراب (۷)

قال الشيخ والحق الذي نقول به ان العالم كله حادث وان تعلق به العالم القديم	(ترجمہ) شیخ محی الدین نے فرمایا کہ امر حق جس کے ہم قائل ہیں یہ ہے کہ عالم
--	--

انتھی قال شعرائی فہذہ نصوص  
 الشیخ محی الدین رضی قولہ مجدد و  
 العالم فکذب من افتری علی الشیخ انتہ  
 یعول یقدم العالم وقد کرنا الشیخ اکثر  
 علی حدوث العالم فی الفتوحات فی نحو  
 ثلثائہ موضع الی قولہ و معلوم ان من  
 یقول یقدم العالم من الفلاسفۃ لا  
 یتثبت شیئاً من ذلک بل ولا یؤمن  
 بالبعث والنشور ولا غیر ذلک مما هو  
 منقول عن الفلاسفۃ فقد تحقق کل  
 عاقل ان الشیخ بری من ہذا کلہ۔

(بحث ثانی ص ۱۱ ج ۱)

تمام حادث ہے اگرچہ علم قدیم اسکی ساتھ متعلق ہے  
 امام شعرائی فرماتے ہیں کہ یہ شیخ کی تصریحات  
 ہیں حدوث عالم کے قائل ہونے کے باپ  
 میں پس وہ شخص کاذب ہے جس نے شیخ پر  
 افتراء کیا ہے کہ وہ قدم عالم کے قائل ہیں  
 اور شیخ نے فتوحات میں قریب تین سو مقام  
 کے حدوث عالم پر کلام کیا ہے یہی مضمون  
 امام شعرائی کے اس قول تک چلا گیا ہے  
 کہ یہ امر معلوم ہے کہ جو شخص فلاسفہ میں سے  
 قدم عالم کا قائل ہے وہ ان مذکورات میں سے  
 (مثلاً سماء و صفات و انبیاء و رسل و عالم  
 برزخ و آخرت وغیرہ) کسی چیز کو بھی ثابت

نہیں کرتا بلکہ بعث و نشور پر بھی اور نہ کسی اور چیز پر ایمان نہیں رکھتا جیسا فلاسفہ سے منقول  
 ہے (اور شیخ کی تصنیفات میں ان سب چیزوں کا اثبات ہے) پس ہر عاقل کو تحقیق ہو گیا  
 ہوگا کہ شیخ اس تمام تر عقیدہ سے بری ہیں و معلوم ہوتا ہے کہ مرتبہ اعیان ثابۃ کے  
 قدم سے جسکے صوفیہ قائل ہیں ان لوگوں کو دھوکہ ہوا ہے جنکو اعیان ثابۃ کی تفسیر اصطلاحی  
 معلوم نہیں و اقتراب آئندہ میں بھی حدوث عالم کی تصریح ہے اور ایک قول خاص قدم  
 ارواح کا بلین کا شیخ کی طرف منسوب کیا گیا ہے حضرت مجدد صاحب نے مکتوبات ج ۱  
 مکتوب دو صد و ثصت و پنجم میں اسکو واجب التاویل و مہر و ت عن اظاہر فرمایا ہے علی  
 تقدیر الثبوت۔

## الاغتراب (۸)

(ترجمہ) شیخ نے باب و فتوایں ہیں

قال الشیخ فی الباب الثمانین والمائین



ان قدرۃ اللہ تعالیٰ مطلقةً قلدہ بحیاد  
المحالات العقلیۃ واطال فی ذلك  
(مبحث سادس عشر ص ۸۹ ج ۱) وقال  
فی الباب السبعین من الفتوحات فی  
قولہ تعالیٰ کما یدلکم تعودون اعلم ان  
الحق تعالیٰ قد یدل اننا علی غیر مثال سبق  
وکذا لک یکون انتشاءہ لنا فی الآخرۃ  
علی غیر مثال سبق فمن علم ذلك علم  
یستبعد وقوع المحالات من حیث  
العقل والا فلیس ذلك بمحال من حیث  
القدرۃ الالہیۃ انتھی (مبحث سادس  
وستون ج ۲ ص ۱۲۹)

فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلق ہے  
پس محالات عقلیہ کا ایجاد کرنا اسکے لئے  
ممکن ہے اور فتوحات کے باب ثنتین میں  
اس آیت کے متعلق کما یدلکم تعودون  
فرمایا ہے کہ جانتا چاہتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے  
ہم کو اول میں اس طرح پیدا کیا کہ کوئی سابق  
نمونہ نہ تھا اور اسی طرح آخرت میں جو وہ ہوگا  
پیدا کرے گا وہ بھی ایسا ہی ہوگا کہ کوئی سابق  
نمونہ نہ ہوگا (بلکہ وہ عین اول کا ہوگا اور  
وہ بلا نمونہ پیدا ہوا تھا پس اس ثانی پر بھی  
صادق آیا کہ وہ بلا نمونہ پیدا ہوا) پس جو  
شخص اس کو جان لے گا وہ ایسے محالات

کے وقوع کو جو من حیث العقل محال ہوں مستبعد نہ سمجھے گا (اور یہ قید من حیث العقل کی اس  
نگاہی کہ انکا استحالہ من حیث العقل ہی ہے) ورنہ یہ قدرت الہیہ کے اعتبار سے تو محال ہی  
نہیں۔ اس قول سے شبہ ہوتا ہے کہ جب محالات عقلیہ بھی جائز الوقوع اور تحت تقدیر  
ہیں تو اصول اسلام کے اثبات کی کوئی صورت نہ رہے گی کیونکہ مرجع ان کے اثبات کا انکے  
تقاض کا مستلزم ہوتا ہے محالات عقلیہ کیلئے اور جب محال محال نہ رہا تو وہ تقاض محتمل الوجود  
ہو گئے تو اصول محتمل العدم ہو گئے فاین الاثبات۔

## الاقترب (۸)

قال (الشیخ) فی الباب التاسع والستین  
العالم کلمہ موجود عن عدم ووجودہ مستفاد  
من موجد واحد وهو اللہ تعالیٰ فبحال

(ترجمہ) شیخ نے باب تاسع و ستین  
میں فرمایا ہے کہ عالم تمامہ عدم سے موجود ہوا  
اور اسکا وجود ایسے موجد سے مستفاد ہوا ہے

ان یکون العالم ازلی الوجود لان  
حقیقة الموجدان یوجد عالم یکن  
موصوفا عند نفسه بالوجود هو  
المعدهم لا نه یوجد ما کان موجودا  
ازلا فان ذلك محال (مبحث ثانی ص ۳۸)  
ج ۱) وقال فی هذا الباب فی قول الامام  
الغزالی الی قوله فلا یقال هل یقدر الخ  
تعالی ان یخلق قدیما مثله لا نه سوال  
مہمل لا مستحالتہ انتہی (مبحث ثانی  
ج ۱ ص ۳۸)

جس نے اسکو ایجاد کیا اور وہ اللہ تعالیٰ ہے  
پس عالم کا ازلی الوجود ہونا محال ہے اسلئے  
کہ حقیقت (ایجاد) موجد کی یہ ہے کہ ایسی  
چیز کو ایجاد کرے جو اس کے نزدیک وجود رکھتا  
متصف نہ ہو اور وہ معدوم ہو گا نہ یہ کہ ایسی  
چیز کو ایجاد کرے جو ازل سے موجود ہو کیونکہ  
یہ محال ہے اور شیخ نے باب مذکور میں امام  
غزالی کی ایک قول کی تحقیق کے ضمن میں فرمایا ہے  
پس یہ سوال نکلیا جا دیکھا کہ کیا حق تعالیٰ اس پر  
قادر ہے کہ ایک قدیم عالم کو پیدا کر دے جو

عالم حادث کی مثل ہو کیونکہ یہ سوال مہمل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے فقہ عبارت  
اولیٰ میں ایجاد کے محال ہونے کا مبنی عالم کے ازلیہ کے محال ہونے کو قرار دیا ہے اس سے  
ثابت ہوا کہ محالات کے ساتھ قدرت ایجاد متعلق نہیں ہو سکتی اور عبارت ثانیہ میں اس  
سوال کو مہمل سلئے قرار دیا کہ استحیل کی ساتھ تعلق قدرت کو پوچھا گیا ہے جس کا احتمال بھی  
نہیں سلئے مہمل ہے پس لامحالہ کلام سابق محمول ہو گا محالات عادیہ پر جبکہ وقوع خارق عادت  
ہوتا ہے اُن کو محالات عقلیہ باعتبار عقول عوام کے فرما دیا چنانچہ شیخ کا قول جو اوپر باب  
ثامن و ثانی سے نقل کیا گیا ہے وہ خود اس حمل کی دلیل ہے جس میں عادہ عین معدوم کو مقدر  
فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ اسکا استحیل عقلی ہونا حکما سے آج تک ثابت نہیں ہوا نہ نزدیک  
مقامات میں بھی شیخ کے اقوال اس حمل کی دلیل ہیں جو منقول ہوتے ہیں۔

(ترجمہ) فتوحات کے باب ثامن  
میں اُن شہروں کی بارہ میں جبکہ اللہ تعالیٰ  
نے بقیہ خمیر طین آدم علیہ السلام سے بنایا  
فرمایا کہ میں اُس سرزمین میں داخل ہوا اور

قال فی الباب الثامن من الفتوحات  
فی شان المدائن الی خلقہا اللہ تعالیٰ  
من بقیۃ خمیر طینۃ آدم علیہ الصلوٰۃ  
والسلام قد دخلت هذه الارض و

شاهدت فیہا المحالات العقلیۃ  
وکل ما حال للعقل بدلیلہ وجہ  
ممکن فی ہذہ الارض قد وقع فعلہ  
بذلک قصور العقل وان اللہ تعالیٰ  
قادر علی الجمع بین الضدین ووجودہم  
فی مکانین وقیام العرض بنفسہ انتقالہ  
وقیام المعنی بالمعنی قال وکل بیتہ  
اوحدیث وزد عندنا وصرفہ للعقل  
عن ظاہرہ وجدناہ علی ظاہرہ فی ہذہ  
الارض واطال فی ذلک (بحث سادس  
عشر ص ۹)

اس میں محالات عقلیہ کا مشاہدہ کیا اور حقیقی  
چیزوں کو عقل اپنی دلیل سے محال کہتی ہے  
میں نے ان کو اُس زمین میں ممکن پایا جو واقع  
ہوتا ہے پس محکوم اس سے عقل کا قصور معلوم  
ہوا اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ان امور پر قادر ہیں جن  
کا جمع کر دینا اور ایک جسم کا دو مکانوں میں  
ہونا اور عرض کا بذاتہ قائم ہو جانا اور منتقل  
ہونا بھی اور عرض کا عرض کی ساتھ قائم ہونا  
اور یہ بھی فرمایا کہ جو آیت اور حدیث ہمارے  
پاس وارد ہوئی ہے اور عقل نے اُسکو اُسکے  
ظاہر سے منصرف کر لیا ہے ہم نے اُسکو اُس  
سے

سز میں اپنے ظاہر پر پایا (مراد اکثر آیات و احادیث ہیں جنہیں معتزلہ وغیرہم محض اتباع ظلال  
سے تاویل کرتے ہیں) اور بہت دور تک کہتے چلے گئے ہیں **ف** اس عبارت کی مثالیں  
بتلا رہی ہیں کہ محالات سے مراد محالات عادیہ ہیں چنانچہ جمع بین الضدین کی مثال تو عنقریب  
قول آئندہ میں آتی ہے جسکا حامل وہی جسم واحد کا دو وطن میں ہونا ہے چونکہ عادتاً ایک مکان  
میں ہونا ضد ہے دوسرے مکان میں ہونے کی اسلئے اسکو اور اس کے مثال کو جمع بین الضدین  
کہہ دیا گیا اور باوجود دو مکانوں میں ہونے کے جو اُس جسم کو واحد کہا گیا یہ باعتبار عرف کے ہے کہ  
مشاہدہ میں بالکل یکساں ہیں اور دونوں کے ساتھ روح واحد متعلق ہے اسلئے ہر تاملین کو واحد  
نہ کہیں گے سو ظاہر ہے کہ ہمیں کوئی استحالہ عقلیہ نہیں اور قیام العرض بنفسہ کا حامل جو ہر ہوتا ہے  
عرض کا احقر اسکا جواز اپنے رسالہ ارضی الاقوال میں ثابت کر چکا ہے اور جو ہر ہونا جاننے کے بعد  
انتقال میں کیا بعد رہ گیا اور قیام العرض بالعرض کو تو خود حکما ہی جائز کہتے ہیں پس انہیں سے  
کسی کا بھی محال عقلی ہونا ثابت نہیں اب وہ قول نقل کرتا ہوں جس میں مثال ہے جمع بین الضدین کی  
شیخ نے اول ایک حدیث کے معنی پر کلام طویل کیا اُسکے بعد فرمایا۔



ومن شان الخیال ان التایم یری فیہ  
تجرد المعانی فی الصور المحسوسہ وتجسدا  
لیس من شانہ ان یکون جسدا ومن  
حضرتہ ایضاً ظہر وجود المحال فانک  
تروی فیہ واجب الوجود الذی لا یقبل  
الصور فی صورۃ فقد قبل المحال فی هذه  
المحضرة فاذا کان الخیال بهذه القوة  
من التحکم فی الامور من تجسد المعانی و  
جعلہ مالیس قائماً بنفسہ وهو مخلوق  
فکیف بالتخالیق وکیف یقول بعضهم  
ان الله تعالى غیر قادر علی خلق المحال  
وهو یشہد من نفسه قدرة الخیال علی  
المحال اطال الشیخ الکلام علی ذلك فی  
الباب الثامن والتسعين ومأته وثمان  
الترمذی فی حدیث القبضتین مرفوعاً  
ان الحق لما فتح قبضتہ ای کما یلیق بجلالہ  
فاذا فیہا آدم وذریتہ فادم فی هذه  
القبضتہ فی القبضۃ وهو عینہ خارجاً  
فیما من یجمل الجمع بین الضدین ما نقول  
فی هذا الحدیث واطال فی ذلك  
هذا کلامہ بحر وقفاً (مبحث ثانی  
وعشرین ص ۱۲۱ ج ۱)

(ترجمہ) اور خیال کی شان سے  
یہ ہے کہ تاہم ہمیں معانی مجردہ کو صور محسوسہ  
میں دیکھتا ہے اور ایسی چیزوں کو ذی جسد  
دیکھتا ہے جنکی شان سے ذی جسد ہونا نہیں  
اور اسی خیال کے مقام سے محال کا وجود  
ظاہر ہوتا ہے چنانچہ ہم آسمیں واجب الوجود  
کو جو کہ صورتوں کو قبول نہیں کرتا صورت  
میں دیکھتے ہو تو اس مقام میں محال کو قبول  
کر لیا پس جبکہ خیال ایسے امور میں تصرف  
کرنے کی یہ قوت رکھتا ہے کہ معانی میں جسد  
بنجاوے اور ایسی چیز کو تراش لے جو قائم  
بذاتہ نہیں حالانکہ خیال مخلوق ہے تو خالق  
کی کیسی قدرت ہوگی اور بعض لوگ کیسے  
کہہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ محال کے پیدا کرنے  
پر قادر نہیں حالانکہ خود اپنی ذات میں خیال کا  
محال پر قادر ہونا مشاہدہ کرتے ہیں اور اس پر  
طویل کلام کیا ہے باب ایک سو اٹھانوہ میں  
اور ترمذی نے حدیث قبضتین میں مرفوعاً  
روایت کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے جب ایک  
مٹھی کھولی یعنی جیسا کہ مولانا کے جلال  
کے متناسب تو اس مٹھی میں آدم علیہ السلام  
اور انکی ذریت موجود ہیں اور وہی عین آدم

(اسوقت) مٹھی سے باہر بھی ہیں پس اسے شخص جمع بین الضدین کو محال کہنے والے تو اس حد

میں کیا کہے گا اور بہت دور تک کہتے ہوئے چلے گئے ہیں۔ شیخ کا کلام بلفظہ ہے  
**فت** یہ وہی قول ہے جس کا حوالہ اوپر کے قول میں دیا گیا ہے اور خیال کے اختراع سے  
 مقصود کی تائید کرنا نیز ہمارے مقصود کو متعین کرتا ہے اسلئے کہ خیال نے جس امر کو ایجاد  
 کیا ہے وہ محال نہیں اور جو محال ہے اسکو ایجاد نہیں کر سکتا۔ البتہ اسکا وقوع خارج میں  
 مستبعد ہے پس محال کی تفسیر متعین ہو گئی۔

## الاغتراب (۹)

قال الشيخ في الفص الايوبى من فضله  
 المحكم فليس في الامكان ابداع من هذا  
 العالم (الحل الاقوى مقام رابع عشر)  
 کہ اس عالم سے باریع تر متنع ہے اور متنع محل قدرت نہیں ہوتا تو قدرت کو محدود کر دیا۔  
**فت** یہ اعتراض نام غزالی پر بھی کیا گیا ہے اور یہ اعتراض بالکل عکس ہے اعتراض سابق  
 کا کہ ہمیں محالات کو داخل قدرت کہا گیا تھا یہاں ممکنات کو خارج قدرت کہا گیا اور ظاہر  
 کہ ان دونوں میں سخت تنافی ہے عاقل کے نزدیک اجمالاً جواب کے لئے یہی کافی ہے کہ  
 کوئی عامی صحیح الحواس متنافیہین کا قائل نہیں ہو سکتا چہ جائے کہ عالم متدین صاحب کشف  
 بس یہی کافی قرینہ ہے کلام کے ظاہر پر معمول نہ ہونے کا اور تفصیلی جواب اعتراض سابق  
 کا تو گزر چکا اور لاحق کا ابھی آتا ہے۔

## الاقتراب (۹)

انکے حل کے لئے شیخ کے اقوال فصوص سے بھی نقل کئے جاتے ہیں و فتوحات سے  
 بھی فصوص میں اسکے سابق طویل کا خلاصہ مولانا جامی نے اس طرح لکھا ہے و اذا كان  
 هو بقاء تعالى هو بقاء العالم وترجع جميع امور العالم اليه فليس في الامكان  
 اور سابق خود متصلاً مستن ہی میں مذکور ہے یعنی لا ندنا على صورة الرحمن او جده الله

پس یہ تعلیل سابق ولاحق کہ دونوں کا محال ایک ہی ہے اس قول کی خود شرح کر رہی ہے  
مطلب یہ کہ عالم امکان کے وجود کے طرقِ محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ ہیں جن سے ظہور حق  
تعالیٰ کا تام نہ ہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن سے بعض صفات کا ظہور ہوتا  
اور بعض کا نہ ہوتا یا سب کا ہوتا مگر تام نہ ہوتا جیسا فص آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان  
کے ظہور تام نہ تھا انسان سے ظہور تام ہوا اور بعض وہ ہیں جن سے ظہور تام ہو خواہ وہ  
یہی مجموعہ ہو جو کہ اب ہے یا دوسرا مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ  
کا منظر اتم ہے پس وہ مجموعہ بھی اگرچہ واقع نہیں ہوا اور اُس پر ہذا العالم ظاہراً صادق نہیں آتا  
مگر حکماً وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہے پس معنی کلام کے یہ ہوئے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت  
وقوع منجملہ ہیئات محتملہ کے اُس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں جو کہ حق تعالیٰ کا منظر اتم ہو اور  
اس میں کوئی خفا نہیں پس فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ وقوع کی نفی ہے اور  
امکان سے مراد مقدوریت نہیں بلکہ خود مقدور ہے یعنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی مجموعہ  
ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ منظر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لی جاوے  
تب بھی امتناع بالغیر پر محمول کر لیا جاوے گا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس  
عالم کا وقوع اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الہی میں مقدر تھا اور خلاف معلوم کا وقوع ممتنع ہے  
اس لئے اُسی وقت خاص میں اس عالم کا وقوع واجب بالغیر اور دوسرے عالم کا وقوع ممتنع بالغیر  
تھا رہا یہ کہ اس حکم میں ابداع کی کیا تخصیص ہے غیر ابداع کا وقوع ہی ایسا ہی ممتنع ہے جواب  
یہ ہے کہ غیر ابداع کے وقوع کا تو مقتضی ہی نہیں اس لئے اس کا امتناع ظاہر ہی کہ مقتضی معدوم اور  
مانع موجود بخلاف ابداع کے کہ اس کا ابداع ہونا مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اس لئے اس کی نفی کر دی یعنی  
باوجود ابداع ہونے کے بھی وہ ممتنع ہے واللہ اعلم (الحل لا قوم مقام رابع عشر)  
اب فتوحات کی عبارت نقل کرتا ہوں۔

(ترجمہ) شیخ رہنے اس بابی کو  
میں امام غزالی کے اس قول کے باب میں  
لیس فی الامکان ابدع مماکان فرمایا ہے

وقال (الشيخ) في هذا الباب (في الباب  
الحادي والسبعين وثلاثمائة) قول  
الامام الغزالي رحمه الله ليس في الامكان



ابعد ما كان هذا كلام في غاية التحقيق لا ندم ما ثم لنا الا رتبة ان قدم وحدوث فالحق تعالى له رتبة القدم والمخلوق له رتبة المحدث خلق تعالى ما خلق فلا يخرج عن رتبة المحدث فلا يقال هل يقدر الحق تعالى ان يخلق قدما مثله لانه سوال ممل لاستحالة الله (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

کہ یہ کلام غایت تحقیق میں ہے اسلئے کہ ہمارے پاس اس مقام میں دو ہی درجے ہیں ایک قدم دوسرا حدوث سو حق تعالیٰ کے لئے تو درجہ قدم کا ہے اور مخلوق کے لئے درجہ حدوث کا پس اگر اللہ تعالیٰ کسی (جدید) مخلوق کو پیدا کرے (اور وہ منظریت نامہ میں مخلوق سابق سے کم بھی نہ ہو تب بھی وہ رتبہ حدوث سے خارج نہ ہوگا) کیونکہ

وہ مخلوق ہے اور حادث ہونے میں مماثل ہوگا مخلوق اول کے اور ہمیں ابدییت کاملہ نہ ہوگی کیونکہ حادث سے ابدی کامل صرف قدیم ہو سکتا ہے اور اسکی ساتھ تخلیق کا تعلق محال ہے) پس اس سوال کی گنجائش نہ ہوگی کہ آیا اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ وہ ایک قدیم عالم کو پیدا کر دے جو اسکے یا عالم حادث کے مثل ہو کیونکہ یہ سوال ممل ہے بسبب اس امر کے محال ہونے کے (پس جو ابدی ہے یعنی قدیم وہ امکان سے خارج ہے اور جو ممکن ہے یعنی حادث وہ ابدی نہیں پس یہ صادق آگیا کہ عالم موجود فی الحال سے ابدی امکان میں نہیں پھر امام شعرانی نے اس تفسیر کو شیخ سے نقل فرما کر اپنی طرف سے ایک تفسیر ذکر فرمائی ہے وہ یہ ہے)

(ترجمہ) میں کہتا ہوں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کے علم میں سابق ہو چکا ہے کوئی اسی چیز جو اس علم کے خلاف کمی بیشی کو قبول کر سکے

قلت و یحتمل ان یکون مراده الله ليس في الامكان شئ يقبل لزيادة والنقص على خلاف ما سبق في العلم ابدا۔ (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

امکان میں نہیں (کیونکہ علم کے خلاف کا وقوع ممکن ہے گو یہ امتناع بالغیر ہی ہو اور یہ وہی تفسیر ہے جسکو احقر نے اوپر اپنے رسالہ المحل الاقوم سے اس عبارت میں ذکر کیا ہے اگر امکان ہی کی نفی مراد لے لیجاوے (الز) فت مدت ہوئی کہ غزالی رح کے اس قول کے بارہ میں ایک استفتاء آیا تھا اور احقر نے اسکا جواب لکھا تھا چونکہ اس قول پر اشکال مشہور ہے اسلئے اسکے حل کو ایک

امرہم بالشان سمجھ کر اس سوال و جواب کو بھی امداد الفتاویٰ ج ۴ ص ۱۱۱ کتاب العقائد والکلام مطبوعہ مطبع مجتبیٰ سلسلہ ۳۲۹ سے نقل کئے دیتا ہوں۔

**سوال** امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو حرج لازم آوے یا بخل و ریب دونوں اسکے لئے محال ہیں اس مضمون کا مطلب تحریر فرمائے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجاوے۔

**الجواب** یہ تقریر قریباً وعدیثاً لوگوں پر مشکل ہوتی ہے میں بتوفیقہ تعالیٰ کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہے کہ اس عالم کے مجموعی مصالح باعتبار اس کی استعداد خاص کے اس ہیئت موجودہ و نظام خاص پر موقوف ہیں اس معنی خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام ممکن نہیں پس رعایۃ المصلح الخاصہ باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ اور نظام خاص لازم ہے اور انفکاک لازم کا ملزوم سے غیر ممکن۔ اس معنی کی تعبیر اس طور سے کی گئی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے باقی خود استعداد خاص کا جو کہ قید ہے ملزوم کی اور شرط ہے لزوم کی بدل دینا ممکن اور مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ ہیئت وجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہے کل لوازم و ملزومات و ذوات و ذاتیات کی جیسے انسان کہ ناطق اسکا ذاتی اور ضاحک بالقوہ اسکا لازم ہے اور انسان سے متمنع الانفکاک لیکن خود انسان ہی کا انتہار اور اسکے واسطے سے ناطق اور ضاحک کا انتہار یہ ممکن ہے اور یہ امر نہایت ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم مرقومہ ۵ محرم ۱۳۲۳ھ اور جواب کی ان متعدد تقریرات کا مرجع و حامل متحد ہے صرف عنوانات میں ہر فن کی اصطلاحات کے اعتبار سے اختلاف ہے۔

## الاختلاف مع الاقتراب (۱۰)

(ترجمہ) شیخ نے فص شعبی میں لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ عارف کا قلب ہے

قال الشيخ في الفصل الشعبي من المقام  
اعلم ان القلب يعني قلب العارف بالله

هو من رحمة الله وهو واسع منها فانه  
واسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه  
وهذا لسان عموم من باب الاشارة  
فان الحق راحم ليس بحر حوم فلا حکم  
للرحمة فيه (الحل لا قوم مقام تاسع)

تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود  
ہر شے کا اسماء جمالیہ سے ہے اور وہی مراد  
ہے رحمت سے اور (ساتھ ہی اسکے) وہ  
رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب  
حضرت حق جل جلالہ کو سمائے ہوئے ہے

اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائے ہوئے نہیں اور یہ ایک عام اصطلاح ہے  
باب اشارہ سے چنانچہ (تفسیر اس اصطلاح و اشارہ کی یہ ہے کہ) حق تعالیٰ راحم ہے اور بحر  
نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ بحر حوم ہو جاوے)  
اس پر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیدیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ  
سمائے ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سمائے کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کے  
اعتبار سے کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے (نعوذ باللہ منہ) جواب یہ ہے کہ وسعت کے معنی  
دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے دو معنی ہیں ایک احاطہ علم و شہود و لویا لوجہ دوسرے  
احاطہ ایجاد پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی مراد ہیں یعنی اسکا محیط ہونا باعتبار علم  
و شہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی اسکے آثار ایجاد کا پہنچنا اب  
اسکے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم جہاں ممکنات کے ساتھ  
متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گو بالوجہ سہی تو یہ مطلب ہے قلب کے وسیع ہونا  
حضرت حق کو۔ اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے  
اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اسکو مورد رحمت و مرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر دونوں جگہ  
معنی ثانی لئے جاویں تو حکم بالعکس ہوگا چنانچہ آئندہ چلکر کہا ہے فھی اوسع من القلب یعنی  
حق تعالیٰ تو محیط ہے قلب کو کہ اسکا موجد ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجد  
نہیں پس حق وسیع تر ہوا قلب کے اور اگر دونوں جگہ معنی اول لئے جاویں تو دونوں کی وسعت  
(مطلق مفہوم کے اعتبار سے) مساوی ہوگی (گو کمال و نقص میں مساوی نہ ہوگی) چنانچہ اوسع  
من القلب کے بعد کہا ہے او مساویہ لہ فی السعة جسکی شرح میں دلانا جایں لکھتے ہیں واما اذا



اعتبرت باعتبار العلم فهو (ای القلب) یسع نفسه ایضاً فتكون الرحمة ج مسألاً  
 فی السعة والی هذا اشار بقوله او مسألاً ویتلوه الخ پس شیخ کے مجموعہ کلام میں نظر کرنے  
 سے خود اشکال رفع ہو جاتا ہے ورنہ اول کلام و آخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے ولا یصح  
 عن عاقل ولو جاهدلاً فكيف بالفاضل (الحل الا قوم مقام تاسع مع زیاده توضیح  
 معنی المسأوة فی السعة) **ف** اس تقریر سے اشکال مذکور بطلان کلام کا تو رفع ہو گیا مگر  
 ایک اور سوال باقی رہا وہ یہ کہ ایسی موہم کلام کے تکلم میں کیا مصلحت ہے جواب یہ ہے کہ ہمیں  
 وہی مصلحت ہے جو فقہاء کے اس قول میں مصلحت ہے کہ حق عبد مقدم ہے حق اللہ پر کہ باوجود کہ  
 مقدم ہونے سے ایہام ہوتا ہے معظم ہونے کا جو کہ محض باطل ہے مگر زیادت اہتمام حق عبد کیلئے  
 جسکی بنا اجتہاد ہی عبد کی اسکا حکم کیا گیا یہی ضرورت یہاں ہے کہ قلب عارف کی خصوص  
 جبکہ وہ مرشد طریق ہو خاص رعایت کی جاوے کہ اسکو انداز ندی جاوے جسکی بنا وہی ضعیف  
 اور انفعال ہے جس سے تکرر کا احتمال ہے جو کہ مانع ہوگا وصول فیوض سے فتفکر و تشکر۔

## تمہید معنونہ خمسۃ اثنیہ سبب تبیل عبارت عنونہ از ماضیہ باز عود بعنوانات سابقہ در باقیہ

اشارہ تحریر رسالہ ہذا میں مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اتفاقاً نظر سے گذرے  
 سرسری مطالعہ میں بعض ایسے شبہات پر عبور ہوا جو حضرت مجدد صاحب نے حضرت شیخ اکبر  
 کے بعض اقوال پر وارد فرمائے ہیں چونکہ ان مباحث میں بھی شیخ کے اقوال ان اقوال موہمہ کے  
 مضاد پائے گئے اسلئے مناسب معلوم ہوا کہ مثل دیگر مباحث مذکورہ رسالہ کے ان شبہات  
 کو بھی نقل کر کے ان اقوال مضادہ کو ذکر کر دیا جاوے اور چونکہ حضرت مجدد صاحب حضرت  
 شیخ زہ کے ساتھ نہایت متادب ہیں گو ان کے بعض اقوال میں کلام بھی فرماتے ہیں جیسا کہ یہ تا  
 خاتمہ رسالہ میں ان کی بعض عبارات سے واضح ہوگا و نیز اس سے بھی ظاہر ہے کہ سب سے  
 بڑا مسئلہ جس میں حضرت شیخ زہ کو بدنام کیا گیا ہے وہ وحدۃ الوجود کا مسئلہ ہے مگر حضرت مجدد

صاحب اسمیں اُن کی بجز رعایت فرماتے ہیں چنانچہ یہ رعایت اجمالاً اُن کے اس ارشاد سے ظاہر ہے آری در مسئلہ وحدت وجود جم غفیر ازیں طائفہ باشیخ شریک اند ہر چند شیخ دریں مسئلہ نیز طرز خاص دارد اما در اصل سخن شرکت دارند این مسئلہ نیز ہر چند بطاہر مخالفت بمعتقدات اہل حق دارد اما قابل توجہ است و نمایان جمع۔ این فقیہ بعنایت اللہ سبحانہ در شرح رباعیثا حضرت ایشان این مسئلہ را بمعتقدات اہل حق جمع ساختہ است و نزاع فریقین را بلفظ عاید داشتہ و شکوک و شبہات طرفین را حل ساختہ برہیکہ کہ محل ریب و اشتباہ نماندہ کہلا بخفی علی الناظر فیہ (مکتوب دوصد و شصت و ششم ج اول) اور تفصیلاً اس مکتوب کے جسمیں اس مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے اور وہ مکتوب اول ہے جلد ثانی کا جو عامۃ میں منقول ہو گا اور اسی تادب کے سبب شبہات کی تقریر میں عن کارناک نہیں ہے گو تا سلف و ناگواری کا لہجہ ہے پس اس تادب خاص کی طرف اشارہ کرتے کے لئے اور نیز خود مجدد صاحب کی شان کے احترام کے سبب بھی احقر نے خاص ان شبہات کا عنوان بھی سابق سے کہ اعتبار تھا بدل دیا کیونکہ اسکے معنی کی (کہ بعد عن الحق ہے کہما ذکر فی خطبۃ الرسالۃ) نسبت حضرت مجدد صاحب کی طرف گستاخی ہے بجائے اسکے ارتعاب تجویز کیا جو اختلاف صمد سے دو معنی رکھتا ہے الی اور قی کے ساتھ بمعنی ارادہ اور عن کے ساتھ لم یردہ (کہ فی کتب اللغۃ) اور مجدد صاحب کا معاملہ شیخ کے ساتھ یہی ہے کہ قائل کے ساتھ حسب اقتضای الی وفی اور اقوال کے ساتھ حسب اقتضای عن چنانچہ مکتوب خاتمہ کے یہ دو جملے اس مجموعہ پر ال ہیں شیخ محی الدین از مقبولان در نظری آید و اکثر علوم او کہ مخالف آرائے اہل حق اند خطا و تا صواب ظاہر میشود اور اسی تبدل عنوان مشبہ کے لازم سے ہے جواب کا عنوان بدلنا اسلئے کہ عنوان سابق اقتراب موہم ہوتا تھا مشبہ کے عدم قرب الی الحق کا کہ اسمیں بھی وہی گستاخی ہے بجائے اسکے ارتعاب تجویز کیا جو معنی انتظار ہے جو کہ اطرعی ہے اطلاع علی الشبہ کے بعد اور جسمیں کوئی گستاخی نہیں اور ان دونوں عنوانوں میں ایک لطیفہ بھی ہے کہ عنوانیں سابقین میں جو فار کلمہ تھا وہ ان میں عین کلمہ ہو گیا اور جو ان میں عین کلمہ تھا وہ ان میں فار کلمہ ہو گیا جسیرا یک صنعت قلب بھی حاصل ہو گئی گویا بیولی مشترک رہا صورت بدل گئی اور ایسے مباحث مکتوبات کے متفرق مقامات

کے سرسری مطالعہ میں سات نظر سے گزرے مگر وہ تو ان میں مشہور تھے ایک اپنے کو خاتم الاولیاء  
 کہتا دوسرا سبکدھار جنت ہونا ان کی تحقیق تو دوسرے مشہور اعتراضات کی ساتھ کر دیا گئی  
 اور پانچ غیر مشہور تھے ان جدید عنوانات کا معنوں بنانے کیلئے صرف ان پانچ کو خاص کیا گیا  
 اب ان پانچوں کو مکتوبات ہی کی عبارت سے نقل کرتا ہوں پھر عنوانات کے ذیل میں شیخ کے  
 اقوال کو اسی ترتیب سے وارد کروں گا عنوان اول میں اقوال موہمہ اشتباہات اور عنوان ثانی میں  
 اقوال مفہمہ انتباہات اور ان پانچوں کے ختم کے بعد بقیہ مباحث کیلئے پھر ان ہی عنوانات  
 سابقہ اعتراضات و اقتراب کی طرف عود ہو گا اب مکتوبات کی عبارت موہمہ متعلقہ مباحث  
 خمسہ ملاحظہ ہوں۔ **الف** فسبحان من لم یجعل للخلق الیہ سبیلاً الا بالعجز عن معرفتہ  
 عجز از معرفت نصیب اکابر اولیاء است عدم معرفت دیگرست و عجز از معرفت دیگر مثلاً حکم  
 بعدم امتیاز در آن موطن مقدس نمودن و ہر کمال ذاتی را عین دیگر یافتن چنانچہ گفتہ اند علمین  
 قدرتست و قدرت عین ارادہ۔ اینجا عدم معرفتست بامتیاز آن موطن۔ و حکم بامتیاز آن موطن  
 نمودن و اعتراف بعدم دریافت کنت۔ آن امتیاز کردن عجز از معرفت امتیاز آن موطنست عدم معرفت  
 جہلست و عجز از معرفت علم الی قولہ شیخ نجی الدین بن العربی قدس سرہ اگر ایں فرق را ملاحظہ  
 میفرمود کہ ایں فقیر بآں ہمت گشتہ است ہرگز عجز معرفت را جہل یا دہمیکردن را عدم علم نمی شمرد  
 اینجا کہ گفتہ ہما من علم و ہما من جہل فقال العجز عن درک الادراک و بعد از اں علوم  
 شق اول بیان نموده است و بآں مباحث فرمودہ و آن علوم را بخود وابستہ و گفتہ کہ خاتم الاولیاء  
 نیز ایں علوم را از خاتم الاولیاء اخذ می نماید و خاتم الولایۃ المحمدیہ خود را گفتہ و ازیں راہ مورد علم  
 خلافت گشتہ و شراح فصوص در توجیہات آن صرف ہم نموده اند و نزد فقیر بلکہ تو اں گفت  
 کہ فی الحقیقت ایں علوم کہ شیخ گفتہ است بمراتب پایاں تر از اں عجزست بلکہ بآں عجز نسبت  
 ندارد کہ بظلال وابستہ است و عجز در آن موطن اصلست سبحان اللہ قائل ایں قول حضرت  
 صدیق است رضی اللہ عنہ چنانچہ گفتہ اند و مصد ظہور ایں عجز از رضی اللہ عنہ کہ راس عرفا و مرئس  
 صدیقانست علم چہ بود کہ از اں عجز سبقت نماید و کلام قادر بود کہ از اں عاجز پیش قدم باشد  
 یکے ہر گاہ بخواجه صدیق علی آلہ الصلوٰۃ و السلام چنان گوید اگر صدیق چنین گوید چہ تو اں



(مکتوب ہفتاد و ہفتم جلد ثالث ص ۱۳۲) **ب** و باید دانست کہ صاحب فتوحات مکیہ و تابعان او میگویند کہ صفات واجب تعالیٰ و تقدس چنانچہ عین ذات واجب اند تعالیٰ ہچنین این صفات نیز عین یکدیگر اند مثلاً علم چنانچہ عین ذات است عین قدرت است نیز عین ارادت است و عین سمع و عین بصر علی ہذا القیاس سائر الصفات این سخن نزد فقیر دور از سنو است زیرا کہ این سخن مبنی بر نفی وجود صفات زائدہ است کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت است **ج** (مکتوبات سہ صد و دہم ج اول ص ۱۲۴) از کلام شیخ محی الدین و متابعان او مفہوم میشود کہ چنانچہ ایمان و اعمال صالح مرضی اسم المادی است کفر و معاصی نیز مرضی اسم المضل است این سخن نیز مخالف اہل حق است و بسبب بایجاب دارد کہ منشأ رضا گشتہ **ج** (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۱۸۱) و عبارات شیخ محی الدین بن العربی نیز ناظر بایجاب است و در معنی قدرت موافقت بقلسفہ دارد کہ صحت ترک از قادر تجویزی نماید و جانب فعل را لازم میدانند **ج** (مکتوب مذکور ص ۱۸۲) شیخ محی الدین بن العربی نیز رویت آخر را بتجلی صوری فرود می آرد و بجز این تجلی تجویزی نماید روزے حضرت ایشان از شیخ نقل میکرد کہ اگر معتزلہ رویت را بر تہ تنزیہ مقید نمیکردند و بہ تشبیہ نیز قابل میگشتند و رویت را باین تجلی نیز می دانستند ہرگز از رویت انکار نمیکردند و محال نمی دانستند یعنی انکار ایشان از بے کیفی است و مخصوص بر تہ تنزیہ است بخلاف این تجلی کہ بہت و کیف در آن ملحوظ است پوشیدہ مانند کہ رویت آخرت را بتجلی صوری فرود آوردن فی الحقیقت انکار کردن است بر رویت را چہ آن تجلی صوری اگر چہ از تجلیات صوریہ دنیا جدا بود رویت حق نیست تعالیٰ (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۱۸۹) عبارات موعودہ ختم ہو میں ان عبارات کے بعض اجزاء کے متعلق دو ضروری تنبیہیں بھی قابل ذکر ہیں۔

**تنبیہ اول** حرف **ب** کے اس جملہ سے کہ خلاف مذہب اہل سنت و جماعت است مطلق خلاف کا دلیل بطلان ہونا مراد نہیں اسی طرح ایک دوسری عبارت میں بھی جو کہ اس سے زیادہ صریح ہے یعنی باید دانست کہ در ہر مسئلہ از مسائل کہ علماء و صوفیہ در آن اختلاف دارند چوں نیک ملاحظہ می نمایند حق بجانب علماء می یابند مطلق اختلاف مراد نہیں بلکہ خاص

ان مسائل میں اختلاف مراد ہے جو مدلول ہیں دلائل شرعیہ کے محض اجتہادی و ذوقی نہیں  
ورنہ اجتہادات محضہ میں عکس کا بھی احتمال ہے دلیل اس تقیید کی خود دوسری عبارت  
کے متصل کی عبارت ہے یعنی سرش انسنت کہ نظر علماء ربو واسطہ متابعت انبیاء علیہم الصلوٰۃ  
والتسلیمات بلکمالات نبوة وعلوم آن نفوذ کردہ است و نظر صوفیہ مقصور بر کمالات لایت  
و معارف آن است پس ناچار علمے کہ از پیشگاه نبوت اخذ نموده شود و محبوب واجب خواہد بود  
از انچه از مرتبہ ولایت ماخوذ شود (مکتوب دو صد و شصت و ششم ج ۱ ص ۳۲۵) ظاہر ہے کہ  
یہ تعلیل اس حکم کو علوم نبوة کے ساتھ خاص کر رہی ہے اور وہ علوم وہی ہیں جنہ دلائل  
شرعیہ قائم ہیں اور ایک دوسری عبارت سے اجتہادات میں ذوق و کشف کے رجحان  
کو ظاہر فرما رہے ہیں یعنی علماء ظواہر و ایشانان (یعنی اہل وعدۃ الوجود) رضی اللہ عنہم دو طرف  
اقتصاد را اختیار فرمودہ اند و حق متوسط نصیب این فقیر بودہ کہ بآں موفق گشتہ اگر ایشانان  
نیز این خارج اطل آن خارج می ساختند از وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند و بدو ہم و تحلیل اقتصاد میفرمودند  
و انکار از وجود خارجی صفات واجب الوجود نیز نمیکردند و اگر علماء نیز آگاہ میگشتند ہرگز ممکن  
را وجود اصلی اثبات نمیکردند و بوجہ ظلی الکفایہ نمودند (مکتوب اول ج ۲ ص ۱) ہمیں علماء کی  
تحقیق پر اپنے کشف کو مسئلہ اجتہاد میں راجع فرما رہے ہیں۔

## تنبیہ دوم حرف الف کے

اس جملہ سے کہ بآں مبہات فرمودہ مطلق مبہات کی  
ناپسندیدگی مراد نہیں بلکہ صرف اس امر پر جو نا صواب ہے دلیل اس تقیید کی اس عبارت  
کے متصل کی عبارت ہے یعنی شیخ بایں گفت و گو و بایں شطح خلاف جواز التنبیہ لاں بنظری آید  
یہ دوسری بات ہے کہ واقع میں وہ امر صواب ہے یا نا صواب لیکن ناپسندیدگی کا حکم تو غیر  
صواب ہونے کے خیال پر مبنی فرمایا گیا یا فی امر صواب پر مبہات حقیقت میں تحدت بانہم  
کو صورت مبہات کی چنانچہ ایک دوسری عبارت میں جواب بھی اوپر گزری اسکا اظہار بھی فرمایا  
ہیں یعنی حق متوسط نصیب این فقیر بودہ کہ بآں موفق گشتہ الخ اور اسی طرح کا مضمون حرف  
الف کے مضمون کے بالکل شروع میں فرمایا ہے یعنی اگر اس فرق را ملاحظہ میفرمود کہ این فقیر  
بآں مہتد گشتہ است الخ دونوں تنبیہوں کا مضمون بھی ختم ہوا اب شیخ کے اقوال موہمہ حوشہ

واقوال مفہمہ ہونے متعلقہ مباحث خمسہ بعنوان جدید نقل کئے جاتے ہیں و باللہ التوفیق  
وبیادہ ازمۃ التحقيق۔

## الارتغاب (۱۱)

وهو يصلح ان يكون منشأً للشبهته المذكورة في الف

قال الشيخ في الفص الشيعي من الفصوص  
بعد تحقيق معنى التجلي الذاتي واذا ذقت  
هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية  
في حق المخلوق فلا تطمع ولا تنعيب نفسك  
في ان ترقى في اعلى من هذا الدريج فها هو  
اصلاً وما جدك الا العدم المحض فهو  
مراقك في رويتك نفسك وانت مراقك  
في رؤيتك اسماء وتظهر احكامها الى حيث  
سوى عينه فاختلط الامر وابتهم فها  
من جهل في علمه فقال والعجز عن درك  
الادراك ادراك ومنا من علم فلم يقل  
بمثل هذا وهو اعلى القول بل اعطاه العلم  
السلوك كما اعطاه العجز وهذا هو اعلى  
عالم بالله مختصراً (الحل لا قوم مقام  
ثاني)

(ترجمہ) شیخ نے فص شیعہ میں تجلی  
ذاتی کے معنی بیان کر کے فرمایا ہے کہ جب تم کو  
اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذكور) کا ذوقی ادراک  
ہو جاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ کا ذوق  
ہو گیا کہ حق مخلوق میں اس سے فوق کوئی مرتبہ  
ہی نہیں پس ہوس مست کرو اور اپنی جان کو  
تعجب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے  
ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں  
اور اس سے آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی  
ذات کو دیکھے تو ہمیں وہ تیرا آئینہ ہے (جیسا  
کہ ابھی بیان ہوا کہ وہ تیسرے لئے تیری استعداد  
کی صورت میں تجلی کرتا ہے) اور ان کی جو رویت  
(خاصہ) اپنے اسماء کے متعلق ہے اور ان  
اسماء کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اس  
رویت اسماء کی گویا یہی تفسیر) ہمیں تو اس کا

آئینہ (اور منظر) ہے (جیسا اپنے محل میں متقرر ہے) اور وہ اسماء کے غیر ذات نہیں (تو اس اعتبار  
سے تو اسکی ذات کا بھی آئینہ ہو گیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس (اسکی ذات میں مرتبت



و مرآتیت کے جمع ہونے سے بعض پر امر مختلط اور مبہم ہو گیا (یعنی جب ذات اپنی مجموعی صفات و افعال کے ساتھ عید پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات یہ تمایز نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مرآتیت کی ہے کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی اور فعل یا وجود اسکی طرف منسوب ہونے کے عین نہیں ذات کا تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اسکو ثابت کیا جاوے اور کسکو وجہ خلق سمجھا کر اس سے تزیہ کیجاوے جیسے کوئی آئینہ کہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اسکو کسی رنگین جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت اُنہیں نظر آنے لگی تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل رتسام کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے کہ پہلے اسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر ہوا اسی طرح وہ صورت اس آئینہ کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اسکی وجہ سے مرئی بھی ہے چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ میں مثلاً جو دونوں اعتبار جمع ہو گئے نا واقف آدمی کو غلط ہو سکتا ہے کہ اُنہیں کو نسا اعتبار اصلی ہے اور کونسا اعتبار غیر اصلی پس اگر وہ اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہوگی کہ کس صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اس طرح ادا کیا ہے ۷

رق الزجاج و رقت الخضر | فتشابه افتشاکل الامر  
فکانما خضر ولا زجاج | وکانما زجاج ولا خضر

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں) کذا قال بالی (بعض تو وہ ہے کہ اپنے (عین) علم کی حالت میں (تمائز سے) جاہل ہے (جیسے مثال مفروض میں اسی زجاج کا من وجہ علم ہے لیکن تمائز نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہوتا ادراک معنی مدرک کے درک (حقیقت) سے یہی ادراک ہے (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے یہی انتہا ہے ادراک) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انھوں نے (وجہ تمائز کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہیگا گو وہ بات کہتا بھی (مرتبہ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اسکو یہ عجز حاصل نہیں لہذا یہ ایسی بات نہ کہیگا مگر اس تمائز کو بھی بیان نہ کریگا) بلکہ اس شخص کو یہ علم (اور تمائز) سکوت دیگا جیسا اس

(پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہے (اسکو نہ عجز ہوا کہ عجز کا اعتراف کرے اور نہ تمانہ کے ساتھ تکلم کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور یہ ابہام جب تعارض دلائل سے ہوا اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے ان میں سے سافت سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب آنکو تمانہ ہو گیا تو تکلم کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تمانہ ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے تکلم نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے) اعلیٰ درجہ کا عالم باشد ہے (الحال لا قوم) اس قول سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اسکی تقریر اور پر حوت الف کے ذیل میں گذر چکی ہے جسکا حال یہ ہے کہ عجز عن المعرفة کو جہل کہا گیا حالانکہ وہ عین معرفت و اوراں ہے اور عجز کو عین معرفت کہنا یہ قول حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا ہے مگر اس قول کے قائل کو ادنیٰ درجہ کا عالم کہا گیا اور غیر عاجز کو اعلیٰ درجہ کا عارف کہا گیا اور اس علم کو اپنے لئے بواسطہ خاتم الولایۃ ہونے کے ثابت کیا گیا۔

## الارتقاء (۱۱)

(ترجمہ) امام شعرانی کہتے ہیں کہ اگر تم کہو کہ جب ذات حق نامعلوم ہے تو اہل طریق کے اس قول کے کیا معنی ہیں کہ فلاں شخص علما، باشد میں سے ہے تو جواب اسکا مطابق شیخ کے قول کے جو فتوحات کے باب ششم میں مذکور ہے یہ ہے کہ مراد ان کی اس سے علم ہے اس کے وجود کا اور اس کے صفات کمال کا اسکی ذات کا علم مراد نہیں کیونکہ یہ علم ذات کا ان کے نزدیک ممکن ہے نہ وہ کسی دلیل سے معلوم ہو سکتی ہے نہ کسی برہان سے اور نہ اسکو کوئی حد شامل ہو سکتی ہے

قال الشعرانی فان قلت اذا كانت جملة  
فما مرادهم بقولهم فلاں من العلماء  
یا الله تعالیٰ فالجواب کہا قالہ الشیخ فی  
الباب السادس من الفتوحات ان مراد  
بذلك العلم بوجودہ وما هو تعالیٰ علیہ  
من صفات الکمال ولیس مرادہم العلم  
بذاتہ لان ذلك عندهم ممنوع لا یعلم  
بدلیل ولا برهان ولا یأخذہ حد و  
معرفة تباہ سبحانہ وتعالیٰ انما ہی علمنا  
یا نہ لیس کہلہ شیء واما الماہیۃ فلا یمکن  
لنا علیہا قطعاً انتہی (مبحث رابع ص ۱۱)

وقال فی باب الاسرار قد تكون المعرفة بالشئ هي العجز عن المعرفة فيعرف العارف ان هذا المطلوب لا يعرف وليس الغرض من معرفته الشئ الا ان يتميز عن غيره فقد ميز وتميز من لا يعرف بكونه لا يعرف فحصل المقصود انتهى (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۵) وقال الشعراني فان قيل فما على المحامد ان يثني بها العبد على الله تعالى فالجواب كما قاله الشيخ في الباب السابع والستين واربعاً ما على المحامد عند جميع المحققين عقلاً وشرعاً قولنا هو تعالى كما اثنى على نفسه ليس كمثله شئ اذ لا يصح لعبد ان يثني على ربه عز وجل بما لا يعقله العبد وما بقي الا ان يثني عليه العبد بما يعقله فقط ومعلوم ان الحق تعالى من وراء كل ثناء للعبد الخ (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۵) وقال الشعراني فان قلت فاذن لا سبيل للعبد الى التنزيه الخالي عن التشبيه ايلاً فالجواب كما قاله الشيخ في الباب الثاني والسبعين نعم لا سبيل لمخلوق اليه لا ببرد العلم فيه الى الله تعالى فقد صدق والله ابو سعيد الخراساني قال لا يعرف الله

اور ہماری معرفت حق سبحانہ و تعالیٰ کیسما تھ صرف ہمارا یہی جانتا ہے کہ اسکی مثل کوئی چیز نہیں باقی اسکی حقیقت سوا اسکا علم ہو قطعاً نہیں ہو سکتا (اس قول میں تصریح ہے کہ اس کی ذات کی معرفت کسی طریق سے بھی ممکن نہیں) اور شیخ نے باب اسرار میں فرمایا ہے کہ بعض دفعہ کسی چیز کی معرفت یہی ہوتی ہے کہ اسکی معرفت سے عجز ہو پس عارف کو یہ معرفت ہوتی ہے کہ اس مطلوب کی معرفت نہیں ہو سکتی اور کسی چیز کی معرفت سے یہی غرض ہوتی ہے کہ وہ غیر سے متمیز ہو جاوے اور یہ چیز (جسکی معرفت نہیں ہو سکتی) متمیز ہو گئی اور جس کی معرفت نہیں ہو سکتی اسکا متمیز اسی طرح ہو گیا کہ اسکی معرفت نہیں ہو سکتی تو (جو) مقصود (تھا) معرفت سے وہ) حاصل ہو گیا (یہ بالکل وہی مضمون ہے جو حضرت مجدد صاحب نے اشارہ فرمایا ہے) اور شعرانی نے فرمایا ہے کہ اگر کہا جائے کہ بندہ جو حق تعالیٰ کی محامد بیان کرے ان سب میں اعلیٰ حمد کیا ہے تو جواب اس کا موافق شیخ کے قول کے جو کہ باب چار سو چوتھ میں ہے یہ ہے کہ سب میں بڑی حمد عقلاً و شرعاً جمیع محققین کے نزدیک ہمارا



الا الله انتهي (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۷)  
 وقال في الباب السابع والستين و  
 ثلثاً ثلثاً ما سمى الحق تعالى نفسه بالباطن  
 الا بطلون العلم بالذات عن جميع الخلق  
 دنيا واخرى وقال في الباب الثالث و  
 السبعين وثلاثاً ثلثاً واذا كانت ذات  
 الحق تعالى غير معلومة قال الحكم عليها  
 بامردون الخرجه ل عظيم وقال في الباب  
 التاسع والستين وثلاثاً ثلثاً اعلم ان ذات  
 الحق تعالى لا يعلمها احد من خلق الله  
 تعالى فهي وراء كل معلوم انتهى كلام  
 الشيخ محي الدين في جميع ابواب الفتوحات  
 المكية وغيرها (مبحث رابع ج ۱ ص ۵۷)

یہ قول ہے کہ حق تعالیٰ ایسا ہے جیسا اس  
 خود اپنی شمار کی اور اسکی مثل کوئی چیز نہیں  
 اسلئے کہ کسی بندہ سے ممکن نہیں کہ وہ حق تعالیٰ  
 کی وہ شمار کرے جسکو جانتا ہو تو اب یہی بات  
 باقی رہی کہ بندہ اسکی ایسی شمار کرے جسکو  
 جانتا ہو اور یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ  
 کی ہر شمار سے آگے ہے اور نیز شرانی نے  
 فرمایا ہے کہ اگر تم کہو کہ اس صورت میں تو  
 عبد کے لئے ایسی تنزیہ کی طرف کبھی کوئی  
 سبیل (و قدرت) ہی نہیں جو تشبیہ سے  
 خالی ہو جواب اسکا جیسا شیخ نے بتا دیا  
 بایں میں فرمایا ہے یہ ہے کہ واقعی کسی مخلوق کو  
 اس کی (معرفت کی) طرف کوئی سبیل نہیں

بجز اسکے کہ اس باب میں علم کو اللہ تعالیٰ ہی کے حوالہ کیا جائے واقعی واللہ الوسیع خراز نے  
 سچ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت بس اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور شیخ نے تین سو ستر سٹھویں باب  
 میں فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ نے جو اپنا نام باطن رکھا ہے وہ صرف اسی وجہ سے کہ ذات کا علم  
 جمیع خلق سے باطن ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اور جب حق تعالیٰ کی ذات نامعلوم  
 تو اس پر (بدوں نص جزئی یا کلی کے) کسی چیز کا حکم کرنا اور دوسری کی نفی کرنا جمل عظیم ہے اور شیخ  
 نے تین سو اسی<sup>۳۱۱</sup> باب میں فرمایا ہے کہ جانتا چاہئے کہ حق تعالیٰ کی ذات کو مخلوق میں سے  
 کوئی نہیں جانتا وہ ذات تمام معلومات سے ورار الورا ہے شیخ کا کلام فتوحات مکیہ وغیرہ کے  
 تمام ابواب میں ختم ہوا ہے ان مجموعی اقوال میں اسی مضمون کی تصریح ہے جسکی تحقیق حضرت  
 مجدد صاحب نے فرمائی ہے جو کہ حرف الف کے تحت میں مذکور ہے اور فصوص کی عبارت  
 سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے اسکا تحمل خود کمالات حق کا عدم ادراک بالکنتہ نہیں کہ یہ تو شیخ کے

نزدیک بھی عین معرفت ہے بلکہ اس کا محل وجہ حق و وجہ خلق کا عدم ادراک یا التماثر ہے شیخ اسکو جہل کہہ رہے ہیں جیسا ان کی تقریر میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے جسکو میں نے اس کے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے اور اسی تقریر میں جو قول العجز عن ادراک الادراک کو جہل پر محمول کیا ممکن ہے کہ ان کے نزدیک حضرت صدیق رضا کی طرف اسکی نسبت ثابت نہ ہو بلکہ ان کی تعبیر فناء من جہل فی علم قرینہ ہے کہ کسی اپنے ہم رتبہ کا قول مراد ہے اور اگر حضرت صدیق نے بھی ایسا فرمایا ہو اس کا محل وہ ہوگا جو مجدد صاحب نے فرمایا ہے ایک ہی قول کا محل اختلاف قائل سے بدل جاتا ہے چنانچہ انبرت الربیع البقل اگر موجد سے صادر ہوا اسکے اور معنی ہونگے اور اگر دوسری سے صادر ہوا اور معنی ہوں گے باقی یہ کہ پھر مجدد صاحب نے یہ شبہ کیوں فرمایا تو ممکن ہے کہ کسی نے مجدد صاحب کی خدمت میں ناتمام نقل کیا ہو اور مجدد صاحب نے بنا بریں تلمیذ اس روایت پر اعتماد فرمالیا ہو و اشرا علم بضمار عبادہ اور خاتم الولايت کی بحث اور نیز حرف الفت کے ذیل میں حضرت مجدد صاحب نے اس قول میں ہر گاہ خواجہ صدیق رضا پر جس امر کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی اشذ انبیاء عن خاتم الاولیاء اسکی تحقیق بھی مستقلاً اغتراب کے بقیہ مباحث میں آئندہ آنے والی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

## الارتغاب (۱۲)

وهو یصلح ان یکون منشأ للشبهة المذكورة فی باب

(ترجمہ) شیخ نے باب چھپن میں فرمایا ہے کہ اسے بھائی اس بات کو جانو کہ استقرار سقیم عقائد میں صحیح نہیں کیونکہ عقائد کی بنیاد اولہ واضحہ پر ہوتی ہے (اور استقرار اولہ میں سے نہیں) اور بعض متکلمین نے اولہ محدثات کو تتبع کر کے دیکھا سو ان میں کسی ایسے کو نہ پایا جو بذاتہ عالم ہو تو اس بعض متکلمین کو اسکی

قال الشیخ فی الباب السادس والخمسين  
اعلم یا اخي ان الاستقرار السقیم لا یصح  
فی العقائد لان بنائها علی ادلة الاولیاء  
وقد تتبع بعض المتکلمین ادلة المحدثات  
فلم یجد فیها من هو عالم بنفسه فاعطاه  
دلیلہ ان لا یکون عالم قط لا یصفه تراثاً  
علی ذاته ثم ینمی علما وحکماً فیمن قامت

بہ ان يكون عالما قال وقد علمنا ان الحق  
تعالى عالم فلا بد ان يكون العلم ويكون  
ذالك العلم صفته زائدة  
على ذاته قائمة به قال الشيخ حمى الدين  
وهذا استقرار سقيم بل هو الله العالم  
القادر الخبير كل ذلك بين الله لا يامر  
زائد عليها الى آخر ما قال واطال ومبحث  
رابع عشر (اصح)

دلیل نے اس امر کا افادہ کیا کہ کوئی عالم نہیں  
ہوتا مگر ایسی صفت سے جو اس کی ذات پر زائد  
ہو اور جس کو علم کہا جاوے اور اس صفت  
کا اثر اس شخص کے باب میں جس کے ساتھ وہ  
صفت قائم ہو یہ ہوگا کہ وہ شخص عالم ہو جائے  
اور اس متکلم نے یہ بھی سمجھنا چاہی ہے کہ  
کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے تو ضرور اس کے لئے صفت  
علم ثابت ہوگی اور وہ صفت اس کی ذات پر

زائد ہوگی اور اس کی ساتھ قائم ہوگی شیخ نے فرمایا کہ یہ استقرار نہایت منعیف ہے بلکہ وہ اللہ ہی  
عالم ہے قادر ہے خبیر ہے اور وہ سب کچھ اپنی ذات سے ہے نہ کسی اور زائد سے فت اس قول  
سے جو اعتراض ناشی ہوا ہے اس کی تقریر اب پر حرف تب میں گزر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے  
کہ صفات کو عین ذات کہنا جو کہ اہل سنت و جماعت کے خلاف ہے اور اس قول سے امام  
شعرانی بھی متاثر ہوئے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

فلنخص من جميع كلام الشيخ انه قائل  
بان الصفات عين لا غير كشفا وبقينا  
وبه قال جماعة من المتكلمين وما  
عليه اهل السنة والجماعة اولى ومبحث  
رابع عشر (اصح)

(ترجمہ) پس شیخ کے تمام کلام کا  
یہ خلاصہ نکلا کہ وہ کشفاً وبقیناً اس کے قائل  
ہیں کہ صفات عین ہیں غیر نہیں اور ایک  
جماعت متکلمین کی بھی اس کی قائل ہے اور  
اہل سنت و جماعت جس عقیدہ پر ہیں وہ

اولیٰ ہے (گویا شعرانی بھی شیخ پر لطافت کیساتھ شبہ فرماتے ہیں)

## الارتقاب (۱۲)

ذكر الشيخ حمى الدين في الباب السادس  
عشر واربعمائة عن شيخه ابى عبد الله

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو گولہ  
میں اپنے شیخ ابی عبد اللہ کنانی سے جو



الکتانی امام المتکلمین بالمغرب اثنی عشر  
کا بقول کل من تکلف دليلاً عنى كونه الصفة  
الا لهية عيناً او غيراً قد ليله مدخول  
لكن من قال انها عين فهو اكثر اذ ياد  
تعظيماً وسيأتى اخيراً لمبحث الاثني عشر  
(اي المبحث الخامس عشر) ان من  
الادب ان تسمى الصفات اسماً لانه  
هو الوارد (مبحث رابع عشر) اضح

مغرب میں امام المتکلمین تھے نقل کیا ہے  
کہ وہ فرماتے تھے کہ جن لوگوں نے صفات  
النبیہ کے عین یا غیر ہونے پر دلیل لانے  
میں تکلف کیا ہے ان کی دلیل مخدوش ہے  
لیکن (پھر بھی) جو شخص عین کہتا ہے وہ آد  
و تعظیم میں بڑھا ہوا ہے اور آئندہ بحث میں  
آتا ہے کہ ادب کی بات یہ ہے کہ صفات  
کو اسماء کہا جائے کیونکہ یہی وارد ہوا ہے

ف شیخ کا اس قول کو بلا تکیہ نقل فرمانا صاف دلیل ہے اسکو پسند فرمانے کی پس اس سے  
معلوم ہوا کہ عین جو فرمایا ہے وہ جزاً نہیں فرمایا بلکہ عین کہنے کو ترجیح دی ہے غیر کہنے پر اور  
اصل مسلک سکوت و عدم خوض ہے جیسا سلف کا مسلک تھا اور ظاہر بھی ہے کہ جب شیخ  
صفات کو صفات کہنا بوجہ عدم ورود فیض کے خلاف ادب کہتے ہیں تو فیض میں عین ہونا بھی  
تو نہیں آیا اس حکم کو کیسے پسند کرینگے پس شیخ پر کوئی شبہ نہیں رہا باقی علی سبیل الفرض اگر انکا  
یہ قول اصلی بھی ہوتا تو اس صورت میں اہل سنت کے خلاف ہونے کے بنا پر اعتراض کا جواب  
اور تنبیہ اول میں گزر چکا ہے اور اس شق میں نفی صفات کے شبہ کا جواب یو اقیست کے مبحث رابع  
عشر کی ابتداء میں مذکور ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ یہ صرف الزام ہے کسی کا نہ ہر باتیں اسی طرح  
صفات کے زیادت کی قائلین پر شبہ تعدد وجہا کا ساقط ہے کیونکہ صفات واجب للذات  
ہیں اور تعدد وجہا بالذات کا منتهی ہے

## الارتغاب (۱۳)

وهو محتمل مع البعدان يكون منشأ للشيء المذكور في ج

ترجمہ شیخ نے فیض ہودی میں  
فرمایا کہ رب کے صراط مستقیم پر سب چل رہے

قال في الغصن الهودي من القصر  
فكل ما ش على صراط الرب المستقيم

فهو غير مغضوب عليهم من هذا الوجه  
وهذا لين وبعد اسطر فلها ساؤفهم الى  
ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال  
البعد وقال بعد اسطر فلا قرب اقرب  
من ان يكون هو بنه عين اعضاء العبد  
وقواه وفي اخر هذا الفصل فكل مصيب  
وكل مصيب ماجور وكل ماجور  
سعيد وكل سعيد مرضى عند ربك  
(الحل لا قوم مقام ثامن)

ہیں پس وہ لوگ اس حیثیت سے یہ مغضوب  
علیہ ہیں نہ ضال ہیں اور چند سطروں کے بعد  
فرمایا کہ جب اُن کو اس مقام تک پہنچا دیا  
تو وہ عین قرب میں داخل ہو گئے اور بعد ازل  
ہو گیا اور چند سطروں کے بعد فرمایا کہ اس سے  
بڑھ کر کیا قرب ہو گا کہ حق تعالیٰ کی ہریت عبد  
کے عین اعضاء قوی کے مثل ہو جاویں اور اس نفس  
کے اخیر میں ہے کہ سب مصیب ہیں اور ہر مصیب  
ماجور ہے اور ہر ماجور سعید ہے اور ہر سعید

اپنے رب کے نزدیک مرضی ہے **ف** جو قول شیخ کا حرف ج میں نقل کیا گیا ہے وہ اُس  
عنوان سے میری نظر سے نہیں گذرا مگر فصوص کی عبارت بالا بعد حل کے اُس قول کا منشا ہو  
ہے اس لئے اول اُس کو حل کرتا ہوں وہ حل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے احکام دو قسم کے ہیں ایک تکوینی  
ایک شرعی تکوینی تو مراد ہے مرضی ہونا ضروری نہیں اور شرعی مرضی ہے مراد ہونا ضروری  
نہیں کہیں دونوں جمع ہو جاتے ہیں پس مصل کے اقتضار سے جو ضال ہوا مصل کو اُس کا  
رب اور ضلال کو اُس کا صراط مستقیم کہتے ہیں اور قرب سے یہی مراد عام ہے تکوینی و شرعی کو  
ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اور مغضوبیت و ضلال کی جو نفی کی ہے اُس کے معنی بھی یہی ہیں کہ  
یہ ضلال جس اہم کا مقتضائے ہے جس کو وہ اُس کا رب کہتے ہیں اس رب کی طرف سے نہ اُس پر  
غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اُس کی مقتضائے موافق ہے اور اسی طرح اُس کے  
اعتبار سے یہ شخص ضال نہیں یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اُس کے اعتبار سے اُس کو صراط مستقیم  
بالاصطلاح المذكور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اہم کے مقابل جو اہم ہے مثلاً ہادی اُس کے اعتبار  
سے یہ شخص صراط مستقیم پر بھی نہیں اور اُس کے اعتبار سے مغضوب علیہ و ضال بھی ہر حال  
الا قوم مقام ثامن) اب بعد حل کے سمجھو کہ قرب و عدم ضلال و عدم غضب لازم ہے رضا  
کو بلکہ عدم غضب تو عین رضا ہے اور اخیر قول میں تو رضا عند الرب کی تصریح ہے اور اصابۃ

و ماجوریت و سعادت سے بھی وہی قرب مراد ہے اور چونکہ اصطلاح میں ضلال کا رتبہ ضلک اور ایمان و عمل صالح کا رتبہ ہادی اس لئے ہر ایک کو اُس کے رتبہ کا مرضی بتلادیا پس کفر و معاصی کا اہم مصل کے اعتبار سے مرضی ہونا لازم آگیا حالانکہ انکا غیر مرضی ہونا انصوص سے ثابت ہے کقولہ تعالیٰ ولا یرضی لعبادہ الکفر الا یہ و امثالہا یہی حاصل تھا تقریب مذکور حرف ج کا اور شاید اختلاف عنوان کے سبب مفہوم مشہور فرمایا باقی ایجاب و اختیار کی تحقیق سے عنقریب آئندہ لمبر متصل میں مستقلاً آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔

## الارتقاب (۱۳)

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو ویرہ میں فرمایا کہ اگر سوال کیا جاوے کہ کیا مقضی پر بھی رضا ضروری ہے جیسے قضا پر ضروری تو اسکا جواب جسیراہل سنت و جماعت بھی یہ ہے کہ قضا پر رضا ضروری ہے مقضی پر

قال فی الباب الثالث عشر واربعمائة فان قيل فهل یحب الرضا بالمقضى كلقضاء فالجواب الذی علیہ اهل السنة والجماعة انه یحب الرضا بالقضاء لا بالمقضى (مبحث سادس عشر ص ۹)

نہیں و ظاہر ہے کہ کفر و معاصی مقضی ہیں جب ان پر رضا جائز نہیں اور مرضی حق پر رضا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ کفر و معاصی مرضی حق نہیں پس قول خصوص سے جو اہم مصل کے اعتبار سے انکا مرضی ہونا لازم آتا ہے سو جیسا قرب و عدم غصب و صراط مستقیم کے معانی اصطلاحی میں ایسے ہی رضا کے معنی بھی اقتضائے ہوں گے نہ کہ محبوبیت و عدم کراہت کما فی قولہ تعالیٰ اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی والعذاب بالمغفرة ومعلوم ان الاشتراء یتلزم الرضاء ولا یرضی احد بالعذاب ومع ذلك اطلق علیہ ما یتلزم الرضالان حالہم کان یقتضی العذاب فنزل الاقتضاء بمنزلة الرضاء فاقہم۔

## الارتغاب (۱۴)

وهو ایضاً یجمل مع انبعث کما قبلہ ان یکون منشأً للمشبهة المذكورة فی حرف د



**قال** (الشیخ) فی باب الاسرار الحق تعالیٰ مع العالم مرتبط ارتباط عبودیت بسلطنته فان ما كانا بملوک وقاهر بلا مقهور لا یصح انتہی (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۱)  
**ثم قال** (الشیخ) علی ان من ادل دلیل علی توحید الحق تعالیٰ کونه تعالیٰ علته للعالم عند الحكماء فانه توحید ذاتی ینتفی معه الشریک بل شک لکن اطلاق لفظ العلة فی جانب الحق تعالیٰ لم یرد بهما شرع فلا یطلقا علیہ سبحانہ وتعالیٰ (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۲)

(ترجمہ) شیخ نے باب الاسرار میں فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ عالم کے ساتھ ایسا مرتبط ہے جیسے عبودیت کی ساتھ سیادت اسلئے کہ مالک بلا مملوک اور قاهر بلا مقهور ممکن نہیں پھر شیخ نے (دوسرے مقام پر بعد ایک بحث کے) فرمایا ہے کہ اس کے علاوہ یہ ہے کہ بڑی ذلت کرنے والی دلیل توحید حق پر حکما کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا عالم کے لئے علت ہونا ہے ایسی توحید ذاتی ہے کہ اسکی ساتھ بلا شک بہ شریک منتفی ہے لیکن لفظ علت کا اطلاق حق تعالیٰ کی شان میں شرع میں وارد نہیں ہوا اس لئے

ہم اسکا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہ کریں گے **ف** ان دونوں قولوں کی شرح آئندہ جواب کے ساتھ آویگی ملاحظہ کیجاوے اور ثل قول سابق کے شیخ کا یہ قول بھی جو حرت د میں نقل کیا گیا ہے نظر سے نہیں گذرا میں یہ دو عبارتیں جو لکھی گئی ہیں یہ منشا اس شبہ کی ہو سکتی ہیں کہ عبارت اولیٰ مقہور و مملوک کو قاهر و مالک کے لازم میں سے کہا اور لازم ممتنع الانفکاک ہوتا ہے اور یہ شان علت موجبہ کی معلول کے ساتھ ہو سکتی ہے اور فاعل بالا اختیار میں تو انفکاک واقع بلکہ لازم ہے اور دوسرے عبارت میں حکما پر رد نہیں کیا اور ان کا قابل بالا یجاب ہونا مشہور ہے تو اس سے شبہ موافقت کا ہوتا ہے واللہ اعلم۔

## الارتقاء (۱۲)

**قال** الشیخ فی عقیدتنا الصغری لم تتعلق قدرتنا بالیجاد شیء حتی اراده کہا انہ لم یردہ حتی علمہ اذ لیستحیل فی العقل ان یرید ما لا یعلم او یفعل المختار المتکون من ترک

(ترجمہ) شیخ نے عقیدہ صغریٰ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کسی شیء کی ایجاد کی ساتھ متعلق نہیں ہوئی جب تک کہ ارکا ارادہ نہیں فرمایا

ذلک الفعل فالایوبیہ (فصل اول ص ۵) جیسا کہ ارادہ بھی نہیں فرمایا جب تک کہ اسکو جان نہیں لیا کیونکہ یہ امر عقل کے نزدیک محال ہے کہ ایسی چیز کا ارادہ کرے جس کا علم نہ ہو یا فاعل مختار جو کہ اس فعل کے ترک پر بھی قادر ہے وہ ایسا فعل کرے جس کا ارادہ نہ کرے **ف** ہمیں نہایت صاف تصریح ہے حق تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کی اور اسکی بھی کہ وہ جس فعل کو کرتا ہے اسکے ترک پر بھی قادر ہے پس ایجاب کا شبہ اس سے یقیناً منتفی ہو گیا باقی عبارتیں سابقین سے جو شبہ پیدا ہو سکتا ہے ان کی صحیح تفسیر کے بعد وہ شبہ نہ رہے گا سو عبارت اولیٰ کے معنی یہ ہیں کہ قاہریت و مالکیت کے ساتھ الصفات بالفعل یہ موقوف ہے وجود مقہور و مملوک پر جیسے رازق بالفعل کا حکم موقوف ہے مرزوق پر سو اس سے مقہور و مملوک کا قدم و صدور بالایجاب لازم نہیں آیا بلکہ اس لصفات کا حدوث لازم آتا ہے سو صفات فعلیہ واقع میں افعال ہیں صفات نہیں ہیں جیسے احیاء و اموات اور ان افعال کے حدوث میں کوئی محذور نہیں دلیل اس تفسیر کی شیخ کا دوسرا قول ہے۔

قال الشیخ فی لوائح الانوار علم ان کل امر یطلب الکون فهو من کونہ سبحانہ و تعالیٰ الصا و کل امر لا یطلب الکون فهو من کونہ تعالیٰ ذاتہما اناک من کرام اهل التوحید فمنہ بھذا المیزان شیخ بقولہ الامرفیہ انشاء اللہ تعالیٰ انتھی (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۸)

(ترجمہ) شیخ نے لوائح الانوار میں کہا ہے کہ جو امر طالب وجود ہے وہ حق تعالیٰ کے الہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور جو طالب وجود نہیں وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہونے کے اعتبار سے ہے پس اہل توحید کا جو کلام تجکو پونچے تو اسکو اس میزان میں وزن کر لے امر واقعی تجکو متحقق ہو جاوے گا **ف** یعنی ذات حق کسی حادث

کے وجود کو مقتضی نہیں لیکن جب اسکو وجود بالفعل کہا جاوے گا تو وہ وجود عابد کو ضرور مقتضی ہوگا ہمیں تصریح ہے اس تفسیر کی اور عبارت ثانیہ حکما پر حجت الزامیہ ہے کہ گو وہ علت موجبہ کے قائل ہیں مگر وجوب بالذات میں کسی کو شریک نہیں مان سکتے تو توحید کا انکار وہ بھی نہ کر سکے البتہ علت کہنا گو معنی ایجاب نہ ہو یہ اسلئے جائز نہیں کہ شریعت میں یہ لفظ وارد ہوا نہیں اور موہم ہوتا ہے ایجاب کو۔ البتہ اگر شرع میں وارد ہوتا تو بعد تفسیر صحیح کے ایہام کی بھی پروا نہ کی جاتی جیسے سلیمہ کو چمن ایہامہ کہا جاتا تھا مگر اسما حسنی ہیں چمن کو متروک نہیں کیا گیا اور جبکہ وارد نہیں ورنہ موہم

اسلئے اجتناب واجب ہے اسی طرح شیخ نے رسالہ قصد حق میں لفظ صدور کے اطلاق کو ناجائز کہا ہے جو حکما کے کلام میں شائع ہے کہ عقل اول کو صادر عن الواجب کہتے ہیں عبارت اُنکی یہ ہے  
 لا یقال العالم صادر عن الحق تعالیٰ الا بحکم المجاز لا الحقیقة وذلك لان الشرع  
 لم یرد بهذا اللفظ وجل الله تعالیٰ ان یکون مصداقاً لاشیاء لعدم المناسبة بین  
 الممكن والواجب الی ان قال وانما یقال انه تعالیٰ اوجد الاشیاء بعد ان لم یکن لها  
 وجود فی اعیانها لثبوتها ارتباطاً بالوجود لها ارتباطاً فقیح ممکن بغنی واجب اھ مختصراً  
 (مبحث ثانی ج ۱ ص ۳۹)

سمجھنے کی بات ہے کہ جب لفظ علت و صدور کے اطلاق کو اذن شرعی نہ ہونے کی وجہ سے  
 جائز نہیں رکھتے تو ان کے معانی کے اعتقاد کو جسکو شیخ نے نصاً رد فرمایا ہے کیسے جائز کہہ سکتے ہیں

## فائدة زائدة

تحقیق بالا سے شیخ کا اعتقاد حق تعالیٰ کے فاعل بالارادة والاختیار ہونے کے اثبات کا اور  
 فاعل بالایجاب والاضطرار ہونے کے انتقار کا تو یقیناً ثابت ہو چکا اور اُنکے خلاف اُن کا کوئی  
 قول منقول نہیں معلوم ہوا مگر بھڑی مدت ہوئی کہ ایک مقام اُن کے کلام میں ایسا نظر سے گذرا کہ  
 گواہ کا معنوں تو ایجاب نہیں مگر اس کا عنوان نظر فحارث میں ایجاب ہی کے قریب اثر پیدا کرتا ہے  
 چنانچہ اُنکے مطالعہ کے بعد سے کئی روز مجھ کو سخت توحش رہا جس کا تحمل دشوار ہو گیا آخر رحمت حق  
 دستگیری فرمائی کہ مجھ کو اپنے ایک بزرگ یعنی حضرت مولانا سید احمد صاحب دہلوی مدرس دیوبند  
 رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تقریر یاد آئی جسکو عرصہ دراز گذرا کہ ایک دوست یعنی مولانا قاضی حسن صاحب  
 سلمہ اللہ تعالیٰ سے سنا تھا اُس سے شفاء کی توقع منطون ہوئی اسلئے اُن سے وہ تقریر منگائی  
 جس سے فی الواقع اُس توقع میں کامیابی ہوئی اب اس احتمال سے کہ شاید اور کسی صاحب علم کو  
 وہ مقام دیکھ کر ویسا ہی اشکال پیش آ جاوے اس مقام پر اُس تقریر کا ملحق کر دینا مصلحت معلوم  
 ہوا اسلئے اول اُس عبارت موہمہ اشکال کو پھر اُس تقریر یا رفع اعضاء کو نقل کرتا ہوں اور چونکہ  
 مقصود اس سے محض اہل علم کی خدمت ہے اسلئے اُس عبارت و تقریر کے ترجمہ یا توضیح کا اہتمام



نہیں کیا گیا۔

## عبارت شیخ قدس سرہ

قال الشيخ في الباب الحادي عشر وأربعاً بعد كلام طويل فمن كان له هذا العلم سبق هو الكتاب فهو لا يخاف سبق الكتاب عليه وإنما يخاف من حيث كون نفسه سبق الكتاب إذا الكتاب ما سبق عليه إلا بحسب ما كان هو عليه من الصورة التي ظهر في وجوده عليه فليسلم العبد نفسه ولا يعترض على الكتاب قال ومن هنا ان عقلت وصف الحق تعالى نفسه بأن له الحجة البالغة لوفزع فان من المحال ان يتعلق العلم الالهي بالما هو المعلوم عليه في نفسه فلو ان احداً اجمع على الله تعالى وقال قد سبق عليك بأن اكون على كذا فلم تؤاخذني فقال الحق تعالى وهل علمتك الا على ما انت عليه فلو كنت على غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه ومن هذا العلم معنى قوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ونحوها من الايات يعني فان علمنا ما يتعلق بهم حين علمناهم في القدر الالما ظهر رايه في الوجود من الاحوال لا يتبدل بخلق الله وسياتي بسط ذلك في المبحث الخامس والعشرين في بيان ان الله الحجة البالغة قال الشيخ محي الدين بعد ذكر هذا الجواب وهذا يد لك على ان العلم تابع للمعلوم ما هو المعلوم تابع للعلم وقال في الباب الثامن والخمسين وخمساً بعد كلام طويل فمن هنا يعلم ان العلم لا اثر له في المعلوم بخلاف ما يتوهم اصحاب النظر المختصين بمبحث سادس عشر في الكلام على اسم العلم

## تقریر حضرت لانا سید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ برائیت بالمعنی

حضرت مولانا مرحوم کے الفاظ تو یاد نہیں مگر مضمون جیسا یاد ہے وہ عرض کرتا ہوں غلطی مجھے اور شیطان سے اور اگر صحیح ہے تو حضرت مولانا مرحوم نے فرمایا ہوگا۔

چونکہ تمام عالم کا صدور باری تعالیٰ سے بالاختیار ہے اور اس کا علم بھی انہی اور محیط ہے۔ اور کوئی شے بالاختیار بے علم صادر نہیں ہو سکتی اسوجہ سے علم الہی صدور اشیا کے سلسلہ علل میں مثل قدرت و ارادہ کے داخل ہے بلکہ ان سے مقدم قدرت اور ارادہ کا تعلق مقدور اور مراد سے ہو ہی

نہیں سکتا جب تک اس کا علم ہوئے ورنہ صدور بالاضطرار اور حدوث علم باری تعالیٰ لازم آتا ہے  
 تعالیٰ اللہ عن ذلك علواً کبیراً۔ حوادث یومیہ کا علم تو ازل میں مسلم ہے کہ قبل حدوث  
 اشیا اللہ تعالیٰ کو ازل سے ایسا ہی علم تھا کہ جیسا بعد حدوث ہے بلکہ یہ بھی غلط ہے یوں کہنا  
 چاہئے کہ اب بھی بلا تغیر وہی علم اسی طرح سے باقی ہے جس طرح پہلے تھا اور ویسے ہی باقی رہیگا  
 علم باری تعالیٰ کے لئے معلوم کا وجود ضروری نہیں۔ بلکہ جب عالم حادث زمانی ہے تو حوادث  
 زمانی اور حوادث یومیہ کا ازل میں من کل الوجوه عدم ہونا چاہئے۔ تاکہ قد خلقک من قبل  
 ولم تلک شیاً پوری طرح سے صادق آوے۔

خود اشیا ممکنہ کی تو کیا مجال ان کا مادہ تک بھی نہ تھا معلومات میں صرف ذات و صفات  
 باری تعالیٰ ہمیشہ سے ہے ورنہ اور کوئی ممکن ازل میں نہ تھا مگر علم تھا اور ہے اور وہ بھی تفصیلی  
 اور تفصیل بھی تمام اس کو اجمالی کہنا محض ایک اصطلاح ہے کہ منشاء انکشاف امر واحد ہے ورنہ  
 علم میں اجمال کی گنجائش نہیں خدام والا نے خیال فرمایا ہوگا کہ حمد اللہ موجبہ کے لئے بھی وجود صنوع  
 کی ضرورت کا قائل نہیں چہ جائیکہ صنوع معدوم کا پھر وہاں جب قضیہ صادق ہے تو نسبت  
 کیسے ہوئی نسبت وجود حاشیتین کو چاہتی ہے یہ مقدمہ بھی نظری ہے اور کلیہ نہیں۔ بلکہ  
 بعض نسب بجائے وجود کے عدم احدی الحاشیتین کو اور بعض عدم الحاشیتین کو مقتضی  
 ہوتی ہیں آخر موجود اور معدوم واقعی میں یا واقعی دو معدوم نہیں حمل کیسے ہے شریک الباری  
 ممنوع میں شریک الباری سے امتناع کو تعلق واقعی ہے یا نہیں مفہوم امتناع اگر موجود فی الذہن  
 ہو۔ تو اس سے کیا نفع۔ نہ وہ ممنوع بالذات نہ اس کا اثبات ہے۔ علم باری تعالیٰ میں انکشاف  
 کے لئے وجود معلوم کی ضرورت ہی نہیں بلکہ پہلے بالکل حالت عدم میں وہ معلوم اور انکشاف  
 ہوگا پھر اس علم الہی ازل کے مطابق تعلق قدرت و ارادہ کا ہوگا بہت سے بہت جیسے استوار  
 نزول من السماء وید و ساق دو جہ میں کہا جاتا ہے کہ الاستوار وغیرہ معلوم والکیف مجہول  
 یہاں بھی کیفیت کو مفوض کیا جاوے مگر تعلق علم ازل کا معلوم ممکن حادث سے حالت عدم میں  
 بالکل قطعی اور یقینی ہے اور علم کے لئے اگر وجود معلوم کی باری تعالیٰ کے علم میں ضرورت ہو تو  
 علم ازل ثابت ہی نہیں ہو سکتا اور حدوث علم بالاضطرار لازم آتا ہے وکلا ہما محالان مجھے یاد ہے

کہ حضرت مرحوم و مغفور نے یہ بھی فرمایا تھا کہ علم مطابق معلوم کے اور علم تابع معلوم کے یہ صرف علم ممکن میں ہوتا ہے اسوجہ سے کہ ممکن کا علم معلوم کے سلسلہ علل میں داخل نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے یہاں معاملہ برعکس ہے کہ وہاں معلوم تابع علم کے ہے اور معلوم مطابق علم کے ہوگا ورنہ معلوم خود معدوم ہوگا۔ یہاں جیسا علم ہے ویسا ہی معلوم ہوگا۔ یہ امر آخر ہے کہ مطابقت طرفین سے ہوتی ہے تو بعد وجود معلوم دونوں طرف سے مطابقت کہہ سکتے ہیں۔ مگر دراصل اور حقیقت مطابق بالکسر معلوم ہی ہے مخلوقات میں علم حکایت اور معلوم محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے اور وہاں بالعکس علم محکی عنہ اور معلوم حکایت ہے غرض تکوین میں علم ازلی کو تاثر ہے جیسے قدرت و ارادہ کو بلکہ ان سے اقوی و اقدم کہ انکا تعلق بھی فرع تعلق علم ہے بلکہ اگر علم کا تعلق نہ ہو تو پھر قدرت اور ارادہ کا تعلق بھی محال ہے کیونکہ عدم علم کی صورت میں صدور بالاضطرار ہوگا اور اضطرار کی صورت میں قدرت اور ارادہ کو کیا واسطہ اور اگر بالفرض ہو بھی تو سلسلہ علل میں نہیں ہو سکتا نہ وجود صادر میں اسکو کچھ دخل ہوگا۔ کسی شخص کو اگر ہاتھ پر پاندھ ادھر سے ڈال دیا جائے اور وہ بھی اپنے ارادہ اور قدرت کو صرف کرے تو گرنے میں یہ قدرت اور ارادہ بیکار ہے علاوہ اسکے کہ صدور بالاضطرار نقص ہے اور اختیار کے خلاف جو مذہب ہے دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ صدور بالاضطرار میں مصدر صادر کیلئے علت تامہ ہوتا ہے اور جس چیز کیلئے اللہ تعالیٰ کو علت کہا جائے اسکا قدیم بالزمان ہونا لازم ہے تو حوادث یومیہ کا قدیم بالزمان ہونا لازم ہوتا ہے وہو باطل بالبداهت یا کسی اور جابر کو فرض کرنا پڑیگا جسکے جبر سے یہ حوادث یومیہ صادر ہوئے و ہوا شنع من الاول پھر اگر تعلق کو قدیم نہ کہا جائے تو تقدیر کا مسئلہ بالکل باطل ہو جائیگا کیونکہ تقدیر کی حقیقت تو یہی ہے کہ علم ازلی اور ارادہ قدیمہ کی مطابق قدرت کا تعلق مقدرات سے ہو کر سب اسی نقشہ کی مطابق موجود ہوں۔ یہ تو عقلاً کھابڑی بات یہ ہے کہ متکلمین کا مذہب یہی ہے کہ وہ علم میں تعلق علم کا معدوم کے ساتھ تسلیم فرماتے ہیں چنانچہ بحر العلوم مرحوم شرح مسلم میں فرماتے ہیں ص ۷ و ذهب علماء الماتریدية علیہم الرحمة الی ان علمہ صفة بسیطة قائمة بذاتہ تعالی ذات اضافة و یتمیز الاشیاء باختلاف اضافاتہ و یلزمہم التحکماء بتعلق الاضافات بالمعدوم لان المعلوم قد یکون معدوما و ہم یلزمون ذلک



مستنداً بما يقول الفلاسفة من ان الاستعداد كيفية في المادة ذات اضافة متعلقة بالمعدوم مادام معدوماً۔

اور اسکے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں **قولہ** وہم يلتزمون ذلك انه نقل عن البعض ان العلم وان كان قدماً لكن متعلقاته حوادث فلم يكن في الازل له تعلق بذات الحادث وحينئذ يسقط الاشكال۔ الا ان هذا اسخيف فانه يؤل الى انه لم يكن الاشياء معلومة في الازل لانه متى لم يتعلق العلم لم يكن معلوماً ولذا ترك هذا القول في الشرح۔ والجمل هو على ان العلم مع متعلقاته قديم الا انه لا يلزم الوجود لتعلق العلم كما قال في الشرح وفيه شيء يظهر لك في المحاشي الاليتيه فانتظر ۱۲ منه بند لا شمل هر قضیة حسن عفی عنه

۲۲- ۵- ۴۵ دیوبند۔ دوشنبہ

قال الاحقر اشرف على فان قلت لما سقط ما بنى عليه الشيخ جواب احتياج العبد فاجابه قلت هذا مبني على مسئلة القدر ويوم القيمة ينكشف عنها الغطاء بقدر استعداد العبد ففتنه الله بالحقيقة فلا يجتبه على الله تعالى ابداً وقد نص الله تعالى عليه في قوله قالوا شهدنا على انفسنا وغرتهم الحيرة الدنيا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين وانظر كيف رضى الكافر في اعتذاره يوم القيامة بالكذب حيث قال والله ربنا ما كنا مشركين ولم يرض بالاحتياج بالقدر فعلم ان سقوط هذا الاحتياج اظهر من سقوط الاعتذار بالكذب فافهم حق الفهم تنجو عن كل الوهم انت تحت الفائدة پھر اصل رسالہ کی طرف عود کیا جاتا ہے۔

## الارتغاب (۱۵)

وهو بصلی ان يكون منشأ للشبهة المذكورة في حق

(ترجمہ) شیخ نے لوائح الانوار میں فرمایا ہے اور اس مقام پر کوئی مثال جو اقرب اور ویت و تجلی کے ساتھ شبہ ہو اس (مثال) سے

قال الشيخ محي الدين في لوائح الانوار ما ثم مثال اقرب ولا اشبه بالروحانية والتجلي من رؤية الشاهد وجهه في إزالة الجهد

یا اخی فی نفسك عند ما تری الصوره  
فی المرأة ان تری جرم المرأة لا تراها ابدا  
بل تنطبع صورتك فی المرأة قبل تحققك  
بالرؤیة فلا یقع بصرک الا علی صوره  
نفسك فلا تطمع ولا تنقب نفسك فی  
ان ترقی الی اعلی من هذا المرقی فها هو  
ثم اصلا ولبس بعد الا العدم المحض  
قلیتا مل ویمیر فانه یوهم ان المرء  
فی الآخرة لجمیع الناس غیر الحق ولا ینحی  
ما فیہ (مبحث ثانی وعشرون ج ۱۳)

بڑھکر نہیں کہ شاہد اپنی صورت کو آئینہ میں دیکھے  
اور اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ  
ہو تو جس وقت تم صورت کو آئینہ میں دیکھتے  
ہو تو اپنی ذات میں کوشش کرو کہ تم آئینہ  
کا جرم دیکھ سکو قطعاً نہ دیکھ سکو گے بلکہ تمہاری  
رؤیت کی ساتھ متصف ہونے سے پہلے تمہاری  
صورت آئینہ میں مرسم ہو جاوے گی اس لئے  
تمہاری نگاہ صرف تمہاری صورت پر پڑے گی  
پس ہوس مست کرو اور اپنی جان کو تعب  
میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو

سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہے ہی نہیں اور اس کے آگے کوئی درجہ معدوم محض ہے امام شعرانی  
کہتے ہیں کہ ہمیں تامل کرنا چاہئے اور اسکی تنقیح کرنا چاہئے کیونکہ اس سے ایہام ہوتا ہے کہ آخرت  
میں جسکی رؤیت سب آدمیوں کو ہوگی وہ غیر حق ہے (اور حق کی رؤیت نہ ہوگی) اور ہمیں جو خرابی  
ہے وہ مخفی نہیں (کہ ظاہر نصوص کے خلاف ہے اور نصوص کو ظاہر سے منصرف کرنے کی کوئی  
وجہ نہیں) **ف** یہ قول اس شبہ کا منشا ہو سکتا ہے جسکی تقریر حرف ۴ میں مذکور ہے اور امام  
شعرانی کو اس قول سے وہی شبہ پیدا ہوا لیکن تطابق عبارت سے یہ قول وہی معلوم ہوتا ہے جو  
(منبأ اللہ) میں مذکور ہو چکا ہے جو منشا تھا شبہ مذکورہ حرف الف کا مگر وہ قول سابق اپنی سیاق  
و سباق سے یقیناً مشاہدہ آخرت کے متعلق نہیں بلکہ ایک خاص تجلی کے متعلق ہے جسکا وقوع  
نشأۃ دنیویہ میں ہوتا ہے اور اصطلاح میں تجلی ذاتی کہلاتی ہے جیسا کہ احقر نے محل الاقوم میں اسکی  
توضیح کر دی ہے تو اس صورت میں اس سے وہ شبہ ہی پیدا نہیں ہو سکتا اور اگر فرضاً یہ عبارت  
جو یہاں نا تمام منقول ہے اپنی سیاق و سباق سے رؤیت آخرۃ ہی کی بابت ہوگی بعض جزاء  
میں اس عبارت سابقہ سے متوافق ہوگی ہو تو پھر اسکی توجیہ آئندہ جواب میں ابھی مذکور ہوگی۔

## الارتقاء (۱۵)

قال الشيخ في علوم الباب التاسع و  
الستين وثلاثمائة لا يصح لا شأن قطان  
يعبر عن حقيقة ما طريقه الذوق من غير  
تكيف كروية الله عز وجل ابدًا واطال  
في ذلك (مبحث ثانی و عشرون ج ۱ ص ۱۳)

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اتر کے  
علوم میں فرمایا ہے کہ کسی انسان سے ہرگز ممکن  
نہیں کہ ایسی چیز کی حقیقت کو عبارت میں کہی  
کبھی لاسکے جس کا طریق ذوق محض بلا کیف  
جیسے حق تعالیٰ کی رویت ہے اور اس کو دور

تک بیان کیا ہے کہ حق تعالیٰ کی رویت ایک حقیقت ذوقیہ بلا کیف ہے  
اور تجلی صوری و مثالی کا کیف ہونا ظاہر ہے پس عبارت سابقہ یا تو اس باب سے نہیں جیسا  
اس عبارت کے ذیل میں بیان کیا گیا ہے اور اگر اسی باب سے ہے یا اور کوئی عبارت اس کو  
مفید ہے تو اس کو اس پر محمول کیا جاوے گا کہ شیخ کے نزدیک سب کو یکساں رویت نہ ہوگی بلکہ ان میں  
بعض کو صوری مثالی ہوگی اور نصوص میں اجتہاد سے یا کشف سے یا دوسری بعض نصوص سے  
جنہیں تجلی مثالی وارد ہے جن کا رویت موقف پر محمول ہونا احقر نے رسالہ احکام التجلی میں تحقیق کر دیا  
اسی تاویل ممکن ہے چنانچہ ان کی بعض عبارات اس تنویر کا قرینہ بھی ہیں مثلاً یہ عبارت جو کہ منقول  
ہوتی ہے۔

قال الشيخ في الباب الحادي والثلاثين  
وثلاثمائة اعلم ان رؤية المؤمنين لربهم  
في الآخرة تابعة لا اعتقادهم الذي كانوا  
عليه في دار الدنيا ليعني كل أحد ثمة ما كان  
يعتقده فروعهم على قدر علمهم بالله تعالى  
وعلى قدر ما فهمه ممن قلوه من العلماء  
وكما انهم متفاضلون في النعيم واللذة  
فمنهم من حظ من النظر الى ربهم لذة عقلية

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اتر کے  
میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ مومنین کا اپنے  
رب کو آخرت میں دیکھنا ان کے اس اعتقاد  
کے تابع ہوگا جس پر وہ دنیا میں قائم تھے تاکہ ہر  
شخص اپنے اعتقاد کا ثمرہ حاصل کر سکے پس  
ان کی رویت اسی اندازہ سے ہوگی جتنا ان کا  
علم تھا اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور اسی مقدار پر  
ہوگی جتنا انہوں نے اللہ تعالیٰ کو ان علماء کے



ومنهم من حظ من ذلك لذة نفسية  
منهم من حظ من ذلك لذة حسية  
من حظ من ذلك لذة خيالية ومنهم  
من حظ من ذلك لذة مدیفة ومنهم  
من حظ من ذلك لذة يقال بتكليفها  
ومنهم من حظ لذة لا يقال بتكليفها  
ومنهم من هو مقلد في علمه بالله بحسب  
ما الفی علیه عالمه او على حسب ما عند  
من العلم واما على قدر ما يخیله عقله فقط  
ومنهم من هو غير مقلد وهكذا  
ثانی وعشر من ج ۱ ص ۱۲۳

سمجھا تھا جنکی تقلید کی تھی اور جیسا کہ وہ لوگ  
(دوسری) نعمتوں میں (بھی) اور لذت میں  
بھی ایک دوسرے سے بڑھے ہوئے ہوں گے  
سو ان میں بعض وہ شخص ہوگا جسکا حظ اپنے  
رب کو دیکھنے میں لذة عقلیہ ہوگی اور بعض  
کا حظ لذت نفسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت  
حسیہ ہوگی اور بعض کا حظ لذت خیالیہ  
ہوگی اور بعض کا حظ لذت ذی کیفیت ہوگی اور  
بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ (باوجود ذی  
کیف نہ ہونے کے) اسکو ذی کیفیت کہا جاسکتا  
ہے (اسلئے کہ کچھ شائبہ کیفیت کا ہوگا گو غالب

بے کیفیت ہونے کو ہوگا) اور بعض کا حظ وہ لذت ہوگی کہ اسکو ذی کیفیت کہا بھی نہیں جاسکتا (کیونکہ  
بالکل بے کیفیت ہوگی) اور بعض وہ شخص ہوگا جو اپنے علم باللہ میں مقلد ہوگا جیسا اسکے (متبع) عالم  
نے اسکو علم پہنچا دیا یا جیسا اسکے پاس علم تھا یا فقط اس اندازہ پر جو اسکی عقل نے اسکے خیال میں  
ڈال دیا اور بعض وہ شخص ہوگا جو کسی کا مقلد نہیں اور اسی طرح (اختلاف احوال سے اختلاف احکام ہوگا)  
ف یہ عبارت تاویل مذکور کی صریح دلیل ہے عود الی العنوانات السابقة الحمد للہ مباحث  
خمسہ منقولہ عن البکتوبات المجددیہ کی تحقیق ختم ہوئی اور ان ہی مباحث کے ساتھ وہ شبہات بھی  
ختم ہوئے جو ذات وصفات کے مسائل کے ابواب میں شیخ پرکئے گئے ہیں اب نبوت وغیرہ  
کے متعلق شبہات اور ان کے جواب مذکور ہوتے ہیں اور یہ بقیہ مضامین رسالہ کے ان ہی  
عنوانات سابقہ سے ذکر کئے جاتے ہیں و نسئل اللہ العالی التوفیق للامام۔

## الاغتراب مع الاقتراب (۱۶)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کینیسیہ میں

قال فی الباب الخامس والستین من

الفتوحات اعلم ان سبب غلط منکری  
 النبوة من الحكماء قولهم الى قوله والاخر  
 عندنا وعند اهل الله ليس كذلك الخ  
 ثم قال الشعراني فانظروا اخي كيف غلط  
 الشيخ رضي من ينكر النبوة وكيف يظن بالشيخ  
 انه يرد على احد شيئا ويتدين هو به والله  
 ان هذا لبهتان عظيم (مبحث ثاني ج ۱ ص ۲۹)  
 وقال الشعراني في مقام آخر بعد نقل هذا  
 القول مانصه واطال في رد احوال منكري  
 النبوة فكذب والله وافتري من زعم  
 ان الشيخ فلسفي وقد قال ايضا في الباب  
 الثامن والتسعين ومائتين من قال  
 ان النبوة مكتسبة اخطا لان النبوة  
 اختصاص الهي قطعاً الخ (مبحث ثالث  
 وثلاثون ج ۲ ص ۲۸)

باب میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہتے ہیں کہ حکما  
 منکرین نبوت کی غلطی کا سبب یہ ہے کہ وہ  
 کہتے ہیں (پھر ان کا قول نقل کر کے اسکو  
 اس طرح رد کیا ہے) حالانکہ واقعہ ہمارے  
 نزدیک اور اہل اللہ کے نزدیک نہیں ہے  
 پھر امام شعرانی لکھتے ہیں کہ اسے بھائی ذرا  
 غور کرو کہ شیخ نے منکر نبوت کی کس طرح تغلیط کی  
 ہے اور شیخ پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ  
 ایک شخص پر ایک امر کو رد بھی کرتے ہوں اور  
 وہ ہی عقیدہ بھی رکھتے ہوں واللہ یہ ایک عظیم  
 بہتان ہے اور امام شعرانی نے دوسرے مقام  
 پر اسی قول کو نقل کر کے یہ کہا ہے کہ شیخ نے  
 منکرین نبوت کے رد میں طویل کلام کیا ہے پس  
 وہ شخص اللہ کا ذب اور افتری ہے جو کہتا ہے  
 کہ شیخ فلسفی ہیں اور شیخ نے دوسواٹھالوی

باب میں یہ فرمایا ہے جو شخص نبوت کو مکتسب کہتا ہے اس نے غلطی کی کیونکہ نبوت منجانب اللہ  
 ایک اختصاص ہے (الکتساب کا اسمیں کچھ دخل نہیں) **فت** یہ تو بعید ہے کہ کسی نے شیخ کو مطلقاً  
 نبوت کا منکر کیا ہو ظاہر یہ ہے کہ کسی نے یہ تمت لگائی ہوگی کہ یہ مثل فلاسفہ کے نبوت کو مکتسب  
 کہتے ہیں سو شیخ کے کلام سے اسکا رد ہو گیا منشاء اشتباہ شاید یہ ہوا ہو کہ اکثر محققین حقایق شرعیہ  
 کو اصطلاحات فلسفہ میں بیان کرتے ہیں اس سے کسی کو یاد ہو کہ ہوا ہو یا حسد او عناد یا بدنام کرنے کا  
 بہانہ مل گیا ہو واللہ اعلم۔

## الاختلاف مع الاقتراب (۱۷)

ترجمہ (۱۷) اور منجملہ غلط شہرتوں کے معرض

ومن ذلك دعوى المنكر ان الشيخ يقول

الولی افضل من الرسول والجواب ان  
 الشيخ لم يقل ذلك وإنما قال اختلف  
 الناس في رسالة النبي وولايتيهما  
 افضل والذي اقول به ان ولايته  
 افضل لشرف المتعلق ودوامها في الدنيا  
 والاخرة بخلاف الرسالة فانها تتعلق  
 بالخلق وتنقضي بالقضاء التكليف  
 انتهى ووافقه على ذلك الشيخ عز الدين  
 بن عبد السلام فالكلام في رسالة النبي  
 مع ولايته لا في رسالته ونبوته مع ولايته  
 غيره فافهم (الفصل الثاني ج احصا) -  
 وقال الشيخ في الفتوحات ان مقام ولاية  
 النبي في نفسه اتم واكمل من مقام رسالته  
 وذلك لشرف المتعلق ودوامه فالولاية  
 تتعلق حكمها بالله تعالى ولها الدوام في  
 الدنيا والاخرة والرسالة تتعلق حكمها بالخلق  
 وينقطع بزوال زمن التكليف وبعد اسطر  
 اعلم ان من جملة ما اشيع عن الشيخ محي الدين  
 انه يقول مقام الولاية اتم من مقام الرسالة  
 على الاطلاق والشيخ رضي برئي من ذلك  
 فقد قال في الباب الرابع عشر من الفتوحات  
 اعلم ان الحق تعالى قسم ظهوره الى اقسام  
 بانقطاع النبوة والرسالة بعد موت

کا یہ دعویٰ ہے کہ شیخ اسکے قائل ہیں کہ ولی افضل  
 ہے رسول سے اور جواب یہ ہے کہ شیخ نے یہ نہیں کہا  
 صرف یہ کہا ہے کہ لوگوں نے اس میں اختلاف کیا  
 کہ نبی کی رسالت افضل ہے یا اسکی ولایت اور  
 میرا قول یہ ہے کہ اسکی ولایت (اسکی نبوت سے)  
 افضل ہے (دو وجہ سے) ایک تو اسلئے کہ اسکا  
 متعلق اشرف ہے دوسرے اسلئے کہ وہ دنیا و  
 آخرت میں دائم ہے بخلاف رسالت کے کداسکا  
 متعلق بھی اشرف نہیں کیونکہ وہ خلق سے متعلق  
 ہے اور (وہ دائم بھی نہیں کیونکہ تکلیف کے  
 انقضاء سے وہ منقضي بھی) ہو جاتی ہے اور  
 ہمیں شیخ عزالدین بن عبد السلام نے بھی انکی  
 موافقت کی ہے سو کلام نبی کی رسالت میں ہے  
 بمقابلہ خود نبی کی ولایت کے نہ کہ نبی کی رسالت  
 ونبوت میں بمقابلہ ولایت غیر نبی کے اور شیخ نے  
 فتوحات میں کہا ہے کہ نبی کا مقام ولایت  
 کے مقام رسالت سے فی نفسه اتم واکمل ہے اور  
 اسکی وجہ مقام ولایت کے متعلق کا اشرف  
 اور اس مقام کا دوام ہے کیونکہ ولایت کا متعلق  
 اشرف تعالیٰ کے ساتھ ہے اور نیز اسکو دوام بھی ہے  
 دنیا و آخرت میں اور رسالت کا متعلق خلق کے  
 ساتھ ہے اور نیز زمانہ تکلیف کے جاتے رہنے  
 سے وہ منقطع ہو جاتی ہے اور چند سطر کے بعد



محمد صلی اللہ علیہ وسلم لفقدہم الوحی  
الربانی الذی هو قوت ارواحہم ولوان  
احدا من الاولیاء کان فی مقام نبی فضلا  
عن کونہ قد فضلہ ما قصہم ظہر ولا احتیج  
الی وحی علی لسان غیرہ انتہی وبعد اسطر  
فہذہ نصوص الشیخ محی الدین رحمہ اللہ  
تعالی تکذب من افقری انہ یقول الولایۃ  
اعظم من النبوة واللہ اعلم (مبحث ثانی  
واربعون ج ۱ ص ۲۷)

یہ ہے کہ جاننا چاہئے کہ شیخ محی الدین کی نسبت  
یہ بھی شائع کیا گیا ہے کہ وہ اسکے قائل ہیں کہ  
مقام ولایت علی الاطلاق (گو وہ مقام ولی  
ہی کا ہو) رسالت سے اکمل ہے حالانکہ شیخ  
اس سے بری ہیں چنانچہ انھوں نے فتوحات  
کے باب چودہ میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ  
اللہ تعالیٰ نے اولیاء کی کمر توڑ دی ہے کہ بعد  
وفات محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ نبوة رسالت  
منقطع ہو گئی کہ اس (انقطاع) سے وہ وحی

زبانی سے بے بہرہ ہو گئے جو غذائے ارواح ہے اور اگر کوئی ولی کسی نبی کے مقام میں ہوتا اور اس سے  
افضل ہوتا تو درکنار ہے تو اسکی کمر نہ ٹوٹی (کیونکہ حسرت کس چیز کی ہوتی) اور دوسروں کی زبان پر  
وحی کا محتاج نہ ہوتا اور چند سطر کے بعد یہ ہے کہ یہ تصریحات ہیں شیخ محی الدین رحمہ اللہ کی کہ اس شخص  
کی تکذیب کر رہی ہیں جس نے ان پر یہ افترا کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ولایت (مطلقاً) اعظم ہے نبوت  
سے واللہ اعلم وف غرض اس شہرت کی تو کوئی اصل نہیں کہ شیخ ولی کو نبی سے افضل کہتے ہوں  
یا ولی کی ولایت کو نبی کی نبوت سے افضل کہتے ہوں صرف اسکے قائل ہیں کہ نبی میں جو دو صفت  
ہیں نبوت اور ولایت ان دونوں میں اسکی ولایت خود اسکی نبوت سے افضل ہے سو یہ کوئی ناعتراف  
کی بات نہیں مختلف فیہ مسئلہ ہے اور بعض اکابر بھی شیخ کے ساتھ موافق ہیں پھر فصوص کی ایک  
عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود نبی کی ولایت کو جو اسکی نبوت سے افضل بتلا رہے ہیں یہ بھی علی الاطلاق  
نہیں محض بعض علوم کے اعتبار سے ہے نہ کہ جمیع مقامات کے اعتبار سے چنانچہ فص غزیری میں  
فرماتے ہیں۔

وهذا الحديث (ای حدیث لا بنی بعد)  
قصہم ظہر ولایاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع  
ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ الخ

(ترجمہ) اور حدیث لا بنی بعدی نے  
اولیاء اللہ کی کمر توڑ دی کیونکہ یہ حدیث اس امر کو  
متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت

کاملہ نامہ کا ذوق منقطع ہو چکا ہے (کسی کو نصیب نہیں ہو سکتا) **ف** الحل لا قوم میں اسکے تحت میں احقر نے لکھا ہے کہ ہمیں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتهی مقامات ولایت ہے) سب بڑا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص (عزیری) میں اسکی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبودیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا قصہ ظہور سے معلوم ہوتا ہے (مقام حاوی عشر) اور یہ تقریر وجہ جمع ہو سکتی ہے دونوں قولوں میں اطرحت سے کہ مقامات نبوت میں نبوت کو افضل کہا جاوے ولایت سے اور بعض علوم ولایت میں ولایت نبی کو افضل کہا جاوے نبوت سے واشر اعلم۔

## الاختراپ (۱۸)

قال الشيخ في القصص العزري من الفصول  
واعلم ان الولاية هي الفلك المحيط العام  
ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام واما  
نبوة التشريع والرسالة فتنقطعت وفي محمد  
صلی اللہ علیہ وسلم فقد انقطعت فلا  
نبی بعده یعنی مشرعاً او مشرعاً ولا  
رسول وهو المشرع وهذا الحديث قصم  
ظہر ولا ولباء لانه يتضمن انقطاع العيون  
الكاملة التامة الى قوله الا ان الله لطيف  
بعباده فابقي لهم النبوة العامة التي  
لا تشريع فيها اه (الحل لا قوم مقام حاوی  
عشر)

ترجمہ: شیخ نے فصول کے قصص العزری  
میں لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ ولایت ایک  
فلک محیط عام ہے اور اسکو واسطے وہ منقطع  
نہیں ہوئی باقی نبوت تشریع اور رسالت یہ  
منقطع ہے اور وہ (نبوت و رسالت) محمد صلی  
اللہ علیہ وسلم پر اگر منقطع ہو گئی پس آپ کے  
بعد نہ کوئی نبی ہے خواہ وہ صاحب تشریع  
ہو یا مشرع نہ ہو (یعنی کسی صاحب تشریع کا نائب  
ہو کہ اسکی نیابت کے لئے اسکو صاحب  
تشریع کیا گیا ہو یعنی آپ کے بعد کسی قسم کا بھی  
نبی نہیں) اور نہ کوئی رسول ہے اور نہ صاحب  
تشریع ہے (مراد تشریع سے احکام کی وحی ہے)

خواہ شرع جدید ہو یا کسی شرع سابق مستقل کی موافق ہو جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں بحالہ رسالہ شہاب کے فتوحات سے مع تصریح اس تعلیم کے آویگا اور اطلاق سے تعلیم پر دلالت کرتی والی عبارت (آویگی) اور اس حدیث نے اولیا کی کمریں توڑ دیں کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) بعدیت کاملہ تامہ کا فوق منقطع ہو چکا ہے یہاں تک مضمون چلا گیا ہے کہ مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر لطف فرمانے والے ہیں اسلئے اُن (بندوں) کیلئے (خواہ اولیا بھی نہ ہوں) نبوت عامہ کو جس میں تشریع (بالتفسیر المذکور آنفاً) نہ ہو باقی رکھا ہے (جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں مطلق تبلیغ سے رسالت کا اطلاق باب ثامن وثلاثین سے اور مطلق اخبار عن الشیء (بقید کونہ نافعاً) سے نبوت کا اطلاق باب خامس وخمسين ومانہ سے آتا ہے۔

**ف** اس عبارت سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ انھوں نے نبوت کے بقا کا حکم کر دیا جو معارضہ نصوص ختم نبوت کے۔

## الاقتراب (۱۸)

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو دس میں کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ فرشتہ وحی لیکر جزیر قلب نبی کے کسی پر نازل نہیں ہوتا اور نہ غیر نبی کو کسی امر الہی کا حکم دیتا ہے پس اوامر الہیہ انقطاع نبوت و رسالت سے منقطع ہو چکے ہیں (۱) ہمیں تصریح ہے نبوت اور رسالت کے منقطع ہونے کی نیز اسکی یہی کہ نبی کے سوا کسی پر وحی و حکم الہی نازل نہیں ہوتا جیسے فرشتہ نبی پر لیکر نازل ہوتا تھا) اور شیخ نے (باب تشرین) فرمایا کہ مصلی نے جو اسلام علیہ السلام فرمایا کہ یا ایہا النبی پر واد کے ساتھ عطف نہیں کیا

قال الشیخ فی الباب العاشر وثلاثاً ما علم ان الوحی لا یُنزل بہ المملک علی غیر قلب نبی اصل ولا یا غیر نبی یا امر الہی الی قلبہ فانقطع الامر الہی بانقطاع النبوت والرسالة (مبحث خامس وثلاثون ج ۲ ص ۳۸) وقال (الشیخ) انما لم یعطف للمصلی السلام الذی سلم بہ علی نفسه بالوادی علی السلام الذی سلم بہ علی نبیہ لانه لو عطف علیہ سلم علی نفسه من جهة النبوة وهو باب قد سئلہ اللہ تعالیٰ کماسئل باب الرسالۃ عن کل مخلوق محمد صلی اللہ



علیہ وسلم الی یوم القیمة وتغین بهذا  
انه لا مناسیة بیننا و بین رسول الله  
صلی الله علیہ وسلم فانه فی المرتبة التي  
لا تنبغی لنا فابتدأنا بالسلام علینا فی  
طورنا من غیر عطف اشغی وقلت فی  
هذا القول من الشیخ رز علی من افتر  
علیہ انه کان یقول لقد حرج ابن امة و  
بقوله لا بنی بعدی (کبریة علی هاشم  
ابو قیس ج ۱) ص ۵۲) وقال فی شرح  
لترجمان الاشواق اعلم ان مقام النبی  
ممنوع لنا دخوله وغایة معرفتنا به من  
طریق الارث النظر الیه کما یظهر من هو  
فی اسفل الجنة الی من هو فی اعلیٰ علیین  
وکما یظهر اهل الارض الی کوکب السماء  
وقد بلغنا عن الشیخ ابی یزید انه فتر له  
من مقام النبوة قد خرم ابرة تجلیا لا یدخل  
فکاد ان یحترق (وزاد فی الہامش عن  
الکبریة فی ص ۵۲) من ج ۱) بعد نقل  
هذا القول ما نصبه فکذب والله من  
افتری علی الشیخ وخاب مسعاه) وقال  
فی الباب الثانی والستین واربعاً من  
الفتوحات اعلم انه لا ذوق لنا فی مقام  
النبوة لتکلم علیہ انما تکلم علی ذلك بقدر

اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر عطف کرتا (گویا) اپنے  
نفس پر نبوت کی حیثیت کے سلام بھیجتا حالانکہ  
باب نبوت کو اللہ تعالیٰ تمام مخلوق سے بوا  
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامت تک کیلئے  
بند کر چکا ہے جیسا رسالت کو بند کر چکا ہے  
اور اس سے یہ بات متعین ہو گئی کہ ہمارے اور  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی  
مناسبت نہیں ہے کیونکہ آپ ایسے مرتبہ میں  
ہیں جو ہمارے لئے کسی طرح زیبا نہیں اسلئے ہم نے  
السلام علینا کو اپنے طور پر بدون عطف کو ابتدا  
کر دیا (اس عبارت میں نبوت اور رسالت  
دونوں کے مسدود ہونے کی تصریح ہے اور اسی  
پر اسلام علیتنا پر واو نہ لانیکی نکتہ کو متفرع کیا  
نیز عدم مناسبت سے بھی یہ حکم ثابت ہوا اسلئے  
کہ حضور کے بعد اگر کوئی نبوت کے ساتھ  
ہوتا تو حضور میں اور اس میں بوجہ نبوت کے  
اشتراک کے ایسی بے مناسبتی نہ ہوتی اسی پر  
امام شعرانی بطور تفریع کے فرماتے ہیں کہ میں  
کتا ہوں کہ شیخ کے اس قول میں اس شخص  
پر وہ ہے جس نے شیخ پر افتر کیا ہے کہ وہ کہتے  
تھے کہ (نعوذ باللہ) ابن امة نے لا بنی بعدی  
لکرا ایک وسیع چیز کو (یعنی نبوت کو) تنگ  
کر دیا (یعنی اس کے ختم ہونیکا حکم کر دیا حالانکہ

ما اعطینا من مقام الارث فقط لا مثلاً لا  
 یصح لاحد مناد دخول مقام النبوة و  
 انما نراه كالنجوم علی السماء (مبحث ثانی و  
 اربعون ص ۲) وقال فی الباب الثانی  
 والخمسين وثلاثاً ائمة اعلم انهم یحیی لنا  
 خبر الہی ان بعد رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم وحی تشریع ابدیاً انما لنا وحی  
 الہام قال اللہ تعالیٰ ولقد اوحی الیک  
 والی الذین من قبلك ولم یذکر ان بعدہ  
 وحیاً ابدیاً (مبحث سادس اربعون ج ۲  
 ص ۸) وفی رسالۃ الشہاب لبعض الاحباب  
 عن الفتوحات (ج ۳ ص ۵) فما بقی للولایاء  
 الیوم بعد ارتفاع النبوة الا التعریفات  
 وانسدت ابواب الاموال لہینہ والنوا  
 فن ادعاهما بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
 فهو مدع شرعیۃ اوحی بہا الیہم سواء وافق  
 رہا شرعنا وخالفتہ (ص ۹) وقال فعلم  
 انما ما بقی للولایاء الا وحی الہام الخ (کبریٰ  
 علی الہام ص ۱) وقال فی الباب الرابع  
 عشر من الفتوحات بعد کلام طویل علم  
 ان الملك ینزل علی النبی بالوحی علی حالین تارة  
 ینزل علی قلبہ وتارة ینزل فی صوۃ جسد

وہ ختم نہیں ہوئی وجہ افترا ظاہر ہے کہ خود شیخ  
 اسکے خلاف کی کس قدر تصریح و تاکید اور دلیل کے  
 ساتھ تائید کر رہے ہیں) اور ترجمان اشواق  
 کی شرح میں فرمایا ہے کہ نبی کے مقام میں ہم  
 لوگوں کا داخل ہونا ممتنع ہے اور ہماری انتہائی  
 معرفت بطریق وراثت اُس مقام کے متعلق یہ ہے  
 کہ اسکی طرف اس طرح سے نظر کر سکیں جیسا جنت  
 کے نیچے درجہ والا اُس شخص کی طرف نظر کر گیا جو  
 اعلیٰ علیین میں ہے اور جیسے اہل ارض کو کب ہمار  
 کی طرف نظر کرتے ہیں اور ہم کو شیخ ابانیریز کا یہ واقعہ  
 پہونچا ہے کہ اُن کے لئے مقام نبوت میں سے  
 ایک سوئی کے ناکہ کی برابر کھل گیا تھا اور وہ بھی  
 کشف کے طور پر نہ کہ اُس مقام میں داخل ہونیکے  
 طور پر سو اُس سے جل جانے کے قریب ہو گئے  
 (امیں تصریح ہے کہ اولیاء مقام نبوت میں داخل  
 نہیں ہو سکتے سوا کہ وہ نبوت کی ساتھ متصف  
 ہوتے تو داخل نہ ہونیکے کیا معنی اتصاف تو  
 بدون دخول کے ممکن نہیں) اور اسی لئے اس  
 قول کو نقل کر کے امام شعرانی کہتے ہیں کہ واشر  
 جس شخص نے شیخ پرافتر کیا وہ کاذب ہے اور  
 اسکی سعی ناکام ہے اور فتوحات کے باب چار سو  
 باسٹھ میں فرمایا کہ جاننا چاہئے کہ ہم کو مقام نبوت

من خارج الى ان قال وهذا باب اعلق  
بعد موت محمد صلى الله عليه وسلم ولا يفتر لاحد  
الى يوم القيمة ولكن بقى للاولياء وحى  
الا الهام الذى لا تشريع فيه انما هو بفساد  
حكم قال بعض الناس بضمه دليله ونحو  
ذلك فيعمل به في نفسه فقط الى (مبحث  
خامس وثلاثون ص ۲۰) وقال ايضا  
في الباب الحادى والعشرين من الفتوحات  
من قال ان الله تعالى امره بشئ فليس لك  
بصحيح وانما ذلك تلبیس لان الامر من قسم  
الكلام وصفته وذلك باب مسدود و  
الناس (مبحث خامس وثلاثون ج ۲ ص ۲۱)

میں نہ ابھی ذوق نہیں تاکہ ہم اسیر کلام کر سکیں  
اسپر ہم صرف اسی کے قدر کلام کر سکتے ہیں جس قدر  
ہم کو مقام ارث سے عطا ہوا ہے کیونکہ ہم میں  
کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا ممکن نہیں ہم  
اسکو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے نجوم کو آسمان پر  
(آہیں اولیاء اللہ سے ذوق نبوت تک کی  
نفی کر دی جو دخول و انصاف سے بہشت ان  
ہے تو انصاف کی نفی تو اس سے بدتر ہے بلکہ  
ہو گئی) اور باب تین سو تیرہ میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے  
ہمارے پاس کوئی شرعی دلیل اسپر نہیں آئی  
نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی  
احکام کا وجود ہو ہمارے لئے صرف وحی الہام

(جو وحی حقیقی مستطیع شرعی سے عام ہے جیسے آیت میں شہد کی مکہ کیلئے وحی ثابت فرمائی گئی ہے  
آگے اس وحی حقیقی کی نفی پر دلیل فرماتے ہیں کہ) اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تحقیق آپ کی طرف اور آپ  
پہلے لوگوں کی طرف وحی بھیجی گئی اور یہ نہیں ذکر فرمایا کہ آپ کے بعد کبھی بھی وحی ہے (آہیں وحی حقیقی  
کی نفی تصریحاً بھی فرمادی اور الہام کے وجود کو حصر کے ساتھ فرما کر بھی وحی حقیقی کی نفی کر دی) اور اس  
شہاد میں فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد ارتقاء نبوت کے اولیاء کیلئے بحر خاص طرز کے تعلیمات  
رہنکی مثال عنقریب آتی ہے اور جو کہ احکام نہیں ہیں چنانچہ انکی انتقار کی دلیل ماور پر گزری ہے اور اب بھی  
آتی ہے) اور کچھ باقی نہیں رہا اور ادا مروا ہی الہیہ کے ابواب بند ہو گئے ہیں پس جو شخص بعد محمد  
صلی اللہ علیہ وسلم کے اسکا دعویٰ کرے وہ (وحی) شریعت کا دعویٰ کرتا ہے جسکی اسکی طرف وحی  
کیگئی ہے خواہ ان ادا مروا ہی میں وہ ہمارے شیع کے موافق ہو خواہ مخالف ہو (ہر حال میں مدعی  
وحی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی ادا مروا ہی کا نام ہے اور وحی شریعت منقطع ہو چکی  
اور انبیاء کی رسالت بھی وحی خاص تھی) اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ بس معلوم ہوا کہ اولیاء کیلئے صرف



وہ وحی رہی جو الہام (کہلاتا) ہے (بکون الاضافۃ للبیان) اور فتوحات کے چودھویں باب  
 میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اس کے  
 قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اس کے پاس خارج سے صورت جسدیہ میں آتا ہے آگے کہا ہے کہ یہ  
 ایک باب ہے جو وفات نبوی کے بعد بند کر دیا گیا ہے اور قیامت تک کسی کیلئے نہ کھلیگا لیکن  
 اولیاء کیلئے وہ وحی جسکی حقیقت الہام ہے باقی رہی ہے جس میں تشریع (یعنی احکام) نہیں ہے وہ  
 صرف ایسی باتوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے کسی مسئلہ کی عدم صحت جسکی دلیل کی صحت بعض لوگ  
 قائل ہو گئے ہوں اور اسی کے مثل اور کوئی بات (وہ مثال موعود قریب کی عبارت بالاس میں ہے)  
 پس وہ اسپلونی ذات خاص میں عمل کرتا ہے (وہ بھی ظنی طور پر کیا تقریر فی محلہ اور دوسروں پر بھی  
 حجت نہیں تو اسکا درجہ مجتہد کے اجتہاد سے بھی کم ہوا کیونکہ وہ مقلد کیلئے حجت ہے چنانچہ یہ مضمون  
 ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب (۲) کے تحت میں نقل کرونگا اور ظاہر ہے  
 کہ ایسے الہام سے کون شخص نبی ہو سکتا ہے کیا نبی کا درجہ مجتہد سے بھی کم ہوا کرتا ہے اور فتوحات  
 اکیسویں باب میں فرمایا کہ جو شخص یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسکو کسی امر کا حکم دیا ہے سو وہ صحیح نہیں محض  
 تبلیغ ہے اسلئے کہ حکم دینا کلام کی قسم اور صفت ہے اور اسکا (یعنی کلام کا) دروازہ تمام آدمیوں کے  
 آگے بند کر دیا گیا ہے (کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی خلاصہ یہ ہے کہ جس قسم کی وحی انبیاء پر  
 ہوتی تھی وہ ہانکل سدود ہے) (۱) ان عبارات میں مقصود مقام یعنی نبوت و رسالت و وحی  
 حقیقی کے انقطاع کی اس قدر تصریح ہے کہ اس سے فوق تصور نہیں چنانچہ ہر عبارت کے تحت میں  
 ساتھ ساتھ بقدر ضرورت اسکی تقریر بھی کی گئی ہے پس معلوم ہوا کہ جس وحی کو شیخ باقی اور عام کہہ رہے  
 ہیں وہ معنی الہام ہے جو اولیاء کو ہوتا ہے شیخ اپنی اصطلاح میں اسکو وحی کہتے ہیں اور یہ اصطلاح لغت  
 کی موافق ہے اور قرآن مجید میں بھی وارد ہے کہ قولہ تعالیٰ و اوحی ربک الی النحل۔ و قولہ تعالیٰ  
 اذا وحینا الی امک مایوحی۔ چنانچہ اگر مطلق نبوت و وحی نبوت کی دلیل ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام  
 کی والدہ بالا جملہ نبی ہوتیں۔ پس منکرین نبوت ائمہ موسیٰ وحی کی تفسیر الہام ہی سے کرتے ہیں  
 اسی طرح جس نبوت یا رسالت کو عام کہتے ہیں وہ بھی معنی لغوی ہے یعنی اخبار و تبلیغ نہ معنی حقیقی  
 جسکو شیخ نبوت تشریع سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ ایک حدیث کی تفسیر میں حافظ قرآن کیلئے عطا

نبوت کو اسی معنی پر محمول کر کے اسمیں و نبی میں فرق بتلاتے ہیں جو مستلزم ہے نفی نبوت کو دو  
عطار نبوت کے بعد نبی نہ ہونیکے کیا معنی کہ کمال اجتماع بین النقیضین ہے وہ قول تفسیری یہ ہے۔

(ترجمہ) شیخ نے اس حدیث کے  
متعلق کہ جو شخص قرآن مجید حفظ کر لیتا ہے اس کے  
دونوں پہلوؤں کے درمیان میں نبوت داخل  
کر دیا جاتی ہے فرمایا کہ فی صدی کا یا بین  
عینیہ یا فی قلبہ کیوں نہیں فرمایا وجہ یہ ہے  
کہ یہ رتبہ نبی کا ہے ولی کا نہیں یہاں تک کہ مضموع  
چلا گیا ہے کہ ولی نے جو ولایت کا اکتساب

وقال فی حدیث من حفظ القرآن فقد  
ادرجت النبوة بین جنبیه انما لم یقل  
فقد ادرجت النبوة فی صدرہ او بین  
عینیہ او فی قلبہ لان ذلك رتبة  
النبی لا رتبة الولی الی قوله فما اکتسب  
الولاية الا بالمشی فی نور النبوة (کبریٰ  
علی الرہامش ج ۲ ص ۵)

کیا ہے تو صرف نور نبوت میں چلنے کی بدولت۔ ترجمہ ختم ہوا اسی طرح مطلق تبلیغ سے رسالت کا  
اثبات کرتے ہیں چنانچہ باب ثامن و تلاش میں فرماتے ہیں۔

(ترجمہ) جب اللہ تعالیٰ نے رسول  
صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رسالت کا دروازہ  
بند فرما دیا تو یہ امر ان سب امور میں سخت تر  
ہوا جنکی تلخی کو اولیاء نے تکلف گلے سے اتارا  
اسلئے کہ ان کے اور ایسے لوگوں کے درمیان  
جو ان کا واسطہ الی اللہ ہوتے اتصال قطع ہو گیا  
پس حق تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اس طرح سی  
کہ ان پر اسم ولی کا باقی رکھا اور یہ مضمون یہاں تک  
چلا گیا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ بھی  
ہیں جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگواری سے  
نوش کرینگے تو اپنے اپنے خواص امت کیلئے

لما اخلق الله تعالى باب الرسالة بعد  
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك  
من اشد ما تجرعت الاولیاء مرارتاً  
لانقطاع الوصلة بینہم و بین من یكون  
واسطتهم الی الله تعالى فرحمهم الحق تعالیٰ  
بان ابقی علیہم اسم الولی الی ان قال  
ولما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم  
ان فی امتہ من تجرع کاس انقطاع الوحی  
والرسالة فجعل لخواص امتہ نصیباً  
من الرسالة فقال لیبلغ الشاهد الغائب  
فامرهم بالتبلیغ لیصدق علیہم اسم  
الرسل (مبحث سادس از ج ۲ ص ۵)

لفظ النبوة سببی  
الترغیب عن الحاکم  
فتح الاسناد عن عبد اللہ بن  
عمرو بنی النضر عن  
یسوع بن صلی اللہ علیہ وسلم  
قال من قرأ القرآن اکتسب  
النبوة بین جنبیه  
ابو جری اللہ بن جری  
فرازة القرآن  
انظر الی قولہ  
فامرهم بالتبلیغ  
فان فیہ

رسالت کا ایک حصہ تجویز فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ حاضرین (یہ احکام) غیر حاضرین کو پہونچا دیں پس انکو تبلیغ کا امر فرمایا تاکہ انپر رسل کا اسم صادق آسکے ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس عبارت میں مطلق تبلیغ کو رسالت فرمادیا جیسا کہ بنا بر لغت بعض تفاسیر پر یلنگہ کو جن فرمادیا گیا اس آیت میں (وجعلوا بینہ و بین الجنۃ نسبا) بمعنی الاستتار یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ **ف ۳** میں بعض اقوال اس باب میں آتے ہیں اور اس سب سے بڑھکر یہ کہ جامعیت انسانیت کو اصطلاح میں الہیت کہا جاتا ہے چنانچہ **ف ۳** میں یہ بھی مذکور ہوگا بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہیں چھوڑا چنانچہ باب خامس و خمیسین مائتہ میں فرماتے ہیں۔

اعلم ان النبوة التي هي الاخبار عن شئ ما  
في كل موجود عند اهل الكشف والوجود  
لكن لا يطلق على احد منهم اسم بنى ولا  
رسول الا على الملكة الذين هم رسل فقط  
(کبریت علی الہامش ج ۱ ص ۱۱)

(ترجمہ) جانتا چاہئے کہ نبوت جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خبر دینا یہ اہل کشف و وجود کے نزدیک تمام موجودات میں سرایت کو ہوتے ہے (کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہوئے پاتے ہیں) لیکن انہیں سے

کسی پر (جو بالمعنی الشرعی نبی و رسول نہیں) نبی یا رسول کا لفظ اطلاق نہ کیا جاوے گا بجز ان ملک کے جو رسل ہیں (انپر لفظ رسل بولا جاوے گا اور وہ فی القرآن اللہ یصطفیٰ من الملئکۃ رسلا و من الناس ولم یطلق علیہم اسم الانبیاء) ترجمہ ختم ہوا دیکھئے اس قول میں نبوت کو تمام مخلوقات کیلئے کیسے ثابت فرمادیا اور ساتھ ہی اسکی تفسیر بھی بتلا دی کہ اخبار عن شئ ہی میں نے عرض کیا تھا اور یہ جو اس قول میں فرمایا کہ غیر انبیاء و رسل بالمعنی الشرعی پر یا وجود نبوت بمعنی عام نبوت و رسالت مجازیہ کے نبی اور رسول کا اطلاق نہ کیا جاوے گا وہ اسکی یہ ہے اس سے ایہام معنی حقیقی اصطلاح شرعی کا ہوتا ہے اور یہ سخت بے ادبی ہے حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان میں جو کہ شرعاً بھی حرام ہے اور عرفاً بھی کسی فعل کے صدور سے صیغہ و صفیہ کا استعمال نہیں کیا جاتا مثلاً کسی نے کوئی کام ایسا کیا جو اکثر ڈپٹی کلکٹر کیا کرتا ہے مثلاً اردلی نے کسی سائل کی درخواست ڈپٹی کلکٹر کی اجازت سے اسکے خاص بکس میں رکھ دی تو اس فعل کی نسبت تو اس اردلی کی طرف جائز ہے کہ اس نے بکس میں درخواست رکھ دی ہو مگر اسکو ڈپٹی کلکٹر کہنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح غیر نبی و غیر رسول کو نسبت



بالمعنی اللغوی المجازی شرعاً یہ کہنا تو جائز ہو گا کہ اُن میں نبوت و رسالت کی شان بطور نیابت کے ہے مگر اُن کو رسول و نبی کہنا جائز نہ ہو گا اور اس مضمون کو شیخ نے باب ثالث و سبعین کے جواب خامس و عشرین میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہ سے قدسے مفصل نقل فرمایا ہے اور موافقت فرمائی ہے عبارت اسکی یہ ہے۔

وقد كان الشيخ عبد القادر الجيلي يقول  
اولى الانبياء اسم النبوة - اوتينا اللقب  
اي حجر علينا اسم النبي مع ان الحق تعالى  
يخبرنا في سرائرنا بمعاني كلام  
رسوله صلى الله عليه وسلم الخ (مبحث  
خامس وثلثون ج ۲ ص ۳۹)

(ترجمہ) شیخ عبدالقادر جیلی فرماتے تھے  
کہ انبیاء تو نبوت کا نام (بطور عمدہ کے) دیئے گئے  
اور ہم محض عنوان مدعی دیئے گئے یعنی ہم پر نبی کا  
نام جائز نہیں رکھا گیا باوجودیکہ حق تعالیٰ ہم کو  
ہماری باطن میں اپنی کلام اور اپنی رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم کے کلام کے معانی کی خبر دیتا ہے۔

(جو کمالات نبوت میں سے ایک کمال ہے مگر محض کوئی کمال بطور نیابت کے عطا ہو جانا اصل میں  
اشتراک کو مستلزم نہیں) ترجمہ ختم ہوا اسکی شرعی مثال ایسی ہے کہ یہ تو کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ  
نے انبیاء کو بعض غیوب کا علم عطا فرما دیا مگر اُن انبیاء کو عالم الغیب کہنا جائز نہیں کہ صفت کے درجہ  
میں یہ خاص ہے حق تعالیٰ کی ساتھ اسی طرح یہاں یہ کہنا تو جائز ہو گا کہ اولیاء کو بعض کمالات نبوت  
حق تعالیٰ نے عطا فرما دئے مگر اُن اولیاء کو نبی کہنا جائز نہ ہو گا الحمد للہ خود شیخ ہی کی تصریحات سے  
تمام شبہات شیخ کے متعلق بھی اور مسئلہ کے متعلق بھی رفع ہو گئے بلکہ خود وہ عبارت بھی جو مشاعر  
کا ہے اور زیر عنوان اغتراب نقل کی گئی ہے جواب کیلئے کافی ہے اسی طرح اس بحث سے سابقہ جو بحث  
نبوت و رسالت کے تفائل کا وہ بھی مقصود مقام پر ایک دلیل ہے چنانچہ دونوں کی تقریر ہم میں  
آتی ہے اور اس تحقیق سے ان اہل ضلال و اضلال کا بھی ابطال ہو گیا جو شیخ کے کلام سے کسی  
امتی کے عیسیٰ ہونیکے دعویٰ کی تائید کرتے ہیں جس پر بیاختہ یہ شعر زبان پر آتا ہے ۵

بنمائے بھابھ صاحب نظرے گوہر خود را  
تو اب اس دعویٰ کی یہ حالت رہ گئی ۵

عیسیٰ نتواں گشت تب صدیق ختمے چند

وقوم يدعون وصال لیلی | وایلی لا تقر لهم بذاک

وان شئت تفصیل کلام علی اباطیل هذا المدعی فعلیک بالرسائل الشائعة فی  
الباب من مدرستہ دارالعلوم فی الدایوبند من الخانقاه الرحمانیہ فی مونگیر و اللہ ولی  
الہدایہ و هو یتولی الصالحین۔ **فصل** فائدہ اولی کے ذرا قبل جہاں اس عبارت کا ترجمہ ہے  
فیعمل بہا فی نفسہ فقط وہاں میں نے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ یہ مضمون ایک خاص  
عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب نقل کرونگا سو اسکو نقل کرتا ہوں۔

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اتر  
میں مدح مجتہدین میں کلام طویل کے بعد فرمایا  
کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت میں  
انبیاء کے وارث ہیں کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت کے  
انبیاء و رسل کے منازل میں ہیں اور یہ اس طرح  
ہے کہ اُن کیلئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام  
میں اجتہاد کو جائز فرمایا ہے اور یہ بامر شارع ایک  
تشریع ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریع اجتہادی  
کی حیثیت سے مصیب کے جیسا ہر نبی معصوم ہی  
اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین کیلئے  
اجتہاد کو عبادت بنا دیا وہ صرف اسلئے ہے  
کہ اُن کو بھی تشریع کا ایک حصہ نصیب ہو جاوے  
اور اجتہاد میں اُن کا قدم راسخ ہو جاوے اور  
آخرت میں کوئی شخص (دورہ محمدیہ میں سے)  
بحر اُن کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان پر قدم  
نہ ہو پس اس امرت کے جو علماء مشرعیہ محمدیہ

وقال فی الباب التاسع والستین وثلاثاً  
بعد کلام طویل فی مدح المجتہدین فعلم  
ان المجتہدین هم الذین ورثوا الانبیاء  
حقیقۃ لانهم فی منازل الانبیاء والرسل  
من حیث الاجتہاد وذلك لانہ صلی اللہ  
علیہ وسلم اباح لهم الاجتہاد فی الاحکام  
وذلك تشویع عن امر الشارع فکل مجتہد  
مصیب من حیث تشریع بالاجتہاد كما  
ان کل نبی معصوم قال انما تعبد الله  
المجتہدین بذلک لیحصل لهم نصیب  
من التشریع وثبت لهم فیہم القدام  
الراسخۃ ولا یقدم علیہم فی الآخرة سوا  
نبیہم صلی اللہ علیہ وسلم فتعشر علماء هذه  
الامۃ حفاظ الشرعۃ المحمدیۃ فی صفوف  
الانبیاء والرسل لا فی صفوف الامم۔

(بیچت تاسع را یعون ج ۲ ص ۹۷)

کے محافظ ہیں وہ انبیاء و رسل کے صفوف میں محشور ہونگے نہ کہ صفوف اہم میں ترجمہ ختم ہوا دیکھئے

نبوت عامہ مجازیہ کے ساتھ جنکو موصوف کہا گیا ہے اُنکو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف اُن ہی کے ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریع میں اور علماء مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریع دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو اُن انبیاء الاولیاء کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اس نبوت مجازیہ کا اندازہ کر لیا جائے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصہ تشریع کا نصیب ہوتا ہے اُسکی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

قال فی باب الجنائز من الفتوحات وجعل وحی المجتہدین فی اجتہادہم اذا المجتہد لم یحکم الا بما ارادہ اللہ تعالیٰ فی اجتہادہ ولذلک حرّم اللہ تعالیٰ علی المجتہد ان یمخالف ما اذی الیہ الاجتہاد کما حرّم علی الرسل ان تمخالف ما اوحی بہ الیہم فعلم ان الاجتہاد نفحة من نفحات التشریع ما هو عین التشریع الی ان قال فقد اشبه المجتہدون بالانبیاء من حیث تقریر الشارع لہم کل ما اجتہدوا فیہ وجعلہ حکما شرعیاً انتہی (مبحث تاسع واربعون ج ۲ ص ۹۷)

(ترجمہ) شیخ نے فتوحات کے باب جنائز میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کی وحی اُن کے اجتہاد میں رکھی کیونکہ مجتہد نے وہی حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اُسکو اُسکے اجتہاد میں بتلایا اور اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے مجتہد پر اس کو حرام فرمایا ہے کہ وہ اُس امر کی مخالفت کرے جس امر تک اُسکا اجتہاد پہنچا ہے جیسا کہ رسولوں پر حرام کیا ہے کہ وہ اُس امر کی مخالفت کریں جو ان پر وحی کیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اجتہاد ایک شعبہ ہے تشریع کے شعبوں میں سے عین تشریع نہیں ہے یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ مجتہدین انبیاء کے مشابہ

ہو گئے اس طرح سے کہ شارع نے اُن کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اُسکو حکم شرعی قرار دیا ترجمہ ختم ہوا اس عبارت میں بتلادیا کہ اجتہاد عین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا نیز اس عبارت میں اجتہاد کو وحی کہا ہے حالانکہ یقیناً وحی حقیقی بالمعنی الشرعی نہیں سوا اولیاء کا الہام تو اس سے بھی کم درجہ ہے جیسا کہ مذکور ہوا کہ وہ دوسرے کیلئے حجت بھی نہیں تو اُسکو وحی کہنا بالمعنی الشرعی الحقیقی کیسے ہو گا اور بعض بزرگوں کے کلام میں جو خاص قیود کی ساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خاص شرائط کے ساتھ الہام کا مامون عن التلبیس ہونا مذکور ہے ادل تو وہ متفق علیہ نہیں پھر ان قیود و شرائط کا



اجتماع نادر ہے والنادر کالمعدوم دوسرے صحت و امن سے حجیت شرعیہ لازم نہیں دیکھتے  
اور اکات حواس اکثر حالات میں صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہیں مگر یا استثناء مواقع اعتبار شرع کے  
فی نفسہ حجیت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہونے کا ادراک غلط اور التباس سے محفوظ ہے مگر اسکا  
اعتقاد شرعاً واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر زیادہ بعید ہونے سے چھوٹا نظر  
آتا ہے تو عاصی نہوگا البتہ رؤیت ہلال میں اس ادراک کا شرع نے اعتبار کیا ہے وہاں حجیت ہوگا  
اور کشف والہام کے اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہیں لہذا حجیت نہوگا اور قیاس کی حجیت کی دلیل  
وہ حجیت ہوگا۔ **ف** ۳۴ قائمہ اولیٰ میں جہاں شیخ کا یہ قول ہے لما غلق اللہ باب الرسالۃ  
بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اس کے ترجمہ کے ذیل میں وعدہ کیا گیا ہے کہ جن پر ملکہ کا  
اطلاق ہو نیکیے باب میں اور بعض مراتب انسانیہ پر لفظ الہیت اطلاق کئے جائیکے باب میں کچھ  
اقوال نقل کئے جاوینگے سو ان کو نقل کرتا ہوں۔ **(ترجمہ)** قاشانی نے کہا ہے تمیز ظاہر  
ہو گیا کہ آدم علیہ السلام کے باب میں اعتراض  
اور طعن ملکہ جبروت سے صادر نہیں ہوا کیونکہ  
نزاع اسی سے صادر ہو سکتا ہے جو عناصر  
اربعہ سے مرکب ہو چونکہ ان عناصر میں تضاد  
کیونکہ جو چیز ان سے متکون ہوگی وہ اپنی اصل  
ہی کے مقتضا پر ہوگی بعض نے کہا ہے کہ  
غالباً قاشانی کی مراد ان ملکہ سے جو کہ سما  
و ارض کے درمیان رہتے ہیں جن کی کوئی  
نوع ہوگی ان کو اپنی اصطلاح میں ملکہ کہیا اور  
تفسیر بریضاوی میں ہے کہ ابن عباسؓ نے  
روایت کیا ہے کہ ملکہ کی ایک قسم ہے جنہیں  
توالد و تناسل بھی ہوتا ہے اور ان کو جن کہا  
جاتا ہے ترجمہ ختم ہوا تو جس طرح جن پر ملکہ کا اطلاق اور ملکہ پر جن کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح

قال القاشانی فقد بان لك ان الاعتراف  
والطعن في ادم لم يصدر من ملئكة الجبروت  
اذ النزاع لا يكون الا من ركب من الطبع  
الاربع لما فيها من التضاد اذ المتكون منها  
لا يكون الا على حكم الاصل انتهى قال  
بعضهم لعل مراده هو لاء الملئكة  
القاطنين بين السماء والارض نوع من  
الجن سماهم ملئكة اصطلاحاً وبحث  
سادس وثلاثون ج ۲ ص ۲۸  
وفي تفسير البيضاوي ولان ابن عباس  
روى ان من الملئكة خيراً ما يتوالدون يقال  
لهم الجن الخ

شیخ اپنی اصطلاح میں جو لغت کے قریب ہے نبوت اور رسالت اور وحی کو معنی عام پر اطلاق کرتے ہیں اور فصوص کے فص اول میں یہ عبارت ہے فص حکمۃ الہیہ فی کلمۃ آدمیۃ یعنی خلاصہ ان علوم کا جو متعلق ہیں مرتبہ الہیہ سے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ یعنی ذات آدمیہ میں آہ الحلال لا قوم میں احقر نے تحقیق کر دیا ہے کہ الہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اس سے مرتبہ جامعیت کا ہے الی قولی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہونا چاہئے کہ عبد کیلئے الہیت ثابت کر دی یہ اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الہیہ ان علوم کو کہتے ہیں جو ان موجودات کے متعلق ہوں جو مادہ سے مستغنی ہوں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور ان موجودات میں بعض ممکنات بھی ہیں اور کچھ بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا اھ پس جیسے اس عبارت میں عبد کیلئے الہیت کا حکم کر دیا بناؤ علی الاصطلاح الخاص اسی طرح غیر بنی کیلئے نبوۃ کا حکم کر دیا بناؤ علی الاصطلاح الخاص اور اسی اصطلاح کو عارف رومی نے اپنی ان اشعار میں استعمال فرمایا ہے

رملہ دفتر چہارم سرخی زادن ابوالحسن خرقانی بعد از وفات بایزید (۵)

روح محفوظ ست اورا پیشوا	از چہ محفوظ ست محفوظ از خطا
نئے نجوم ست نہ رمل ست و نہ خواب	وحی حق و اشرا علم بالصواب
از پئے رد پوش عامہ در بیاں	وحی دل گویند اورا صوفیاں
وحی دل گیرش کہ منظر گاہ اوست	چوں خطا باشد چو دل آگاہ اوست

(الابیات الاربعۃ) یہاں منہی کامل یعنی بایزیدؒ کے کشف والہام کو وحی کہا اور وحی دل گویند میں اسکا اصطلاح ہونا ظاہر فرما دیا اور رد پوش عامہ مفسر یا خفا عن العوام میں دو صلیحیوں کی طرف اشارہ فرمایا مستکلم کا اہتمام سے بچنا اور مخاطب کا ایہام سے بچنا اور محفوظیت عن الخطا کی تحقیق فائدہ (۲) کے اخیر میں گذر چکی (رملہ دفتر چہارم سرخی خطاب بامغروران دنیا) ۵

نفس اگرچہ زیرک ست خوردہ داں	قبلہ اش دنیا ست اورا مردہ داں
-----------------------------	-------------------------------

آبِ حیات حق بدیں مردہ رسید	شد ز خاک مردہ زندہ پدید
----------------------------	-------------------------

تا نباید وحی زوغرہ مباحش	تو بدیاں گلگونہ طال بقاشش
--------------------------	---------------------------

(الابیات الثلثۃ) یہاں متوسط بلکہ مبتدی سلوک کے (اخراج عن الموت النفسانی) تو ابتداء

میں بھی حاصل ہو جاتا ہے) احوال و واردات کو وحی فرما دیا (مسند دفتر اول سرخی کشتن زرگر باشارہ  
الہی بود الخ) ۵

او نخستش از برائے طبع شاہ      تانیا د امر و السلام آلہ  
آنکہ از حق یابد او وحی و خطاب      ہر چہ فرماید بود عین صواب

(البیتین) یہاں الہام تصریفات تکوینیہ کو وحی فرما دیا جو ادول ہے الہام تعریفات تشعیریہ  
سے جنکا او پر کے اشعار میں ذکر ہے اور اس مقام پر حضرت مرشدی رح کا ایک ملفوظ مروی بالمعنی  
مسیحیہ ہاتھ کا لکھا ہوا بین السطور ملا وحی و وقیم باشد گا ہے بلکہ گا ہے بقلب یہ اشارہ ہے تحقیق  
مذکور ابتداء سے اقتراب ہذا کی طرف اعلم ان الملك یا فی النبی بالوحی الخ یعنی الہام غیری کا محض  
وارد ہوتا ہے تلقی عن الملك نہیں ہوتا اور قلت مراد یہاں بھی اور ابیات اولی کے لفظ وحی دل  
میں بھی مطلق باطن ہے لئلا يعارض ما عرف في ابتداء ف (۱) من قولہ انما لم یقل الخ اور ابیات  
اخیرہ میں جو لفظ امر مذکور ہے یہ امر تکوینی ہے پس یہ معارض نہیں عبارات نافیہ الہام امر و نہی مذکورہ  
فی ابتداء الاقتراب کے ساتھ اور قطع نظر اس سے واقعہ ام سابقہ کا ہے کہ مادل علیہ قول مروی  
فی مبدأ القصۃ بود شاہ ہے در زمانے پیش ازین + فلا اشکال فی التعمیم فافہم حق الفہم  
ولا تقع فی الوہم ف (۲) اس اقتراب میں جو عبارات شبہ کو منطوقاً دفع کرتی ہیں ان کے  
علاوہ اس سے قبل کے اقتراب میں جس مسئلہ کی تحقیق ہے وہ بھی مفہوناً اس شبہ کو رفع کر رہی  
کیونکہ اگر نبوت ہر ولی کیلئے ثابت ہوتی تو اس عبارت کے کوئی معنی نہوتے کہ فالکلام فی رسالہ النبی  
مع ولایہ فی رسالہ و نبوتہ مع ولایہ غیرہ جو مع ترجمہ کے اس مقام میں گزر چکی ہے کیونکہ ایسے ولی کا تو  
تحقق ہی نہ ہوتا جو نبی نہو اس سے ترقی کر کے کہتا ہوں کہ جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا ہی نہیں  
اگر غور کیا جاوے وہ خود شبہ کو پیدا نہیں ہونے دیتی کیونکہ انہیں اول تصریح ہے کہ جو چیز منقطع  
نہیں وہ ولایت ہے جسکو ابنا علم عام معنی الاخبار سے مفسر کیا ہے پھر اسکے مقابل نبوت و رسالت کو  
منقطع کہا ہے اور شریع کی قید سے شبہ نہ کیا جائے کیونکہ محقق ہو چکا ہے کہ ہر نبوت حقیقہ تشعیری  
معنی تضمن الاحکام ہوتی ہے پیر قید واقعی ہے اسکے بعد کہا گیا ہے و هذا الحدیث قصہ ظہور  
الاولیاء لانا تضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ جو مع ترجمہ کے اسی اقتراب میں گزرے



وجہ دلالت یہ کہ اگر نبوة حقیقہ عام ہوتی تو عیدیت کاملہ تامہ جو لوازم نبوت سے ہے منقطع کیوں ہوتی  
 پھر اولیاء کو حسرت انقطاع کیوں ہوتی **ف** (۵) اس اقتراب کے شروع میں شیخ کا ایک قول مع  
 ترجمہ نقل کیا گیا ہے لا ذوق لنا فی مقام النبوة لتکلم علیہا انما تکلم علی ذلك بقدر ما عطينا  
 من مقام الارث فقط الخ اس پر ایک دوست نے مجھے سوال کیا کہ فصوص میں تو کمالات انبیاء ہی  
 کے متعلق علوم پر کلام کیا ہے یہاں کلام کی نفی کیسے کر رہے ہیں میں نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ  
 یہ ہے کہ نفی اس کلام کی ہے جو ذوق سے ناشی ہو اور جو کلام واقع ہوا ہے یہ محض نقل ہے جس کا ماحذ  
 کشف ہے جس کو فصوص کے خطبہ میں ذکر کیا ہے کہ رأیت رسول الله صلی الله علیہ وسلم و بید  
 کتاب فقال لی هذا کتاب فصوص المحکم خذ واخرج به الی الناس الخ پس کوئی تعارض  
 نہ رہا و هذا آخر ما اردت ايرادہ فی هذا الباب و وفقت له کہا کان اشتہی قلبی والحمد لله  
 الہادی الی الصواب -

## الاغتراب (۱۹)

قال الشيخ في الفصل الشعبي من الفصوص  
 بعد كلام طويل وليس هذا العلم بالاصاله  
 الا خاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه  
 احد من الانبياء والرسل الا من مشكوة  
 الرسل الخاتم ولا يراه احد من الاولياء الا  
 من مشكوة الولي الخاتم حتى ان الرسل  
 لا يرونه متى رأوه الا من مشكوة خاتم  
 الاولياء فان الرسالة والنبوة اعني نبوة  
 التشريع ورسالتهما تنقطعان والولاية  
 لا تنقطع ابدا فالمرسلون من كونهم اولياء  
 لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم

(ترجمہ) شیخ نے فصوص کے فص شعبی میں  
 ایک کلام طویل کے بعد کہا ہے کہ یہ علم (مذکور)  
 فی الکلام السابق کہ علوم ولایت سے ہے  
 بالاصالہ صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولياء  
 کیلئے ثابت ہے (گو ولایت بالاصالہ صرف  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے) اور  
 اس علم (وشہود) کو (علی ما قال) بجامع  
 فی المرجع فلا یشبت هذا المحکم لنفس الولاية  
 کوئی نبی اور رسول نہیں جانتے مگر مشکوة رسل  
 خاتم سے اور (اسی طرح) اس کو کوئی ولی نہیں  
 جانتا مگر مشکوة ولی خاتم سے (پس خاتم الرسل

الاولیاء فکیف من دونهم من الاولیاء  
وان کان خاتم الاولیاء تابعاً فی المحکم  
لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلک  
لا یقدح فی مقامه ولا یناقض ما ذهبنا  
الیہ فانه من وجه یمکن انزل کہا انه  
من وجه یمکن اعلی وقد ظہر فی ظاہر  
شرعنا ما یؤید ما ذهبنا الیہ فی فضل عمر  
فی اساری بدر بالحکم فیہم وفی تأبیر  
النخل فما یلزم الکامل ان یمکن له التقدم  
فی کل شیء وفی کل مرتبة وانما نظر  
الرجال الی التقدم فی رتب العلم یا دنا  
هناک مطلبہم واما حوادث الاکوان  
فلا تعلق لخواطرہم بہا فتحقق ما ذکرناہ  
(الحل الا قوم مقام ثانی)

کی اصالت یا اعتبار تمام انبیاء کے ہے اور خاتم  
الاولیاء کی اصالت یا اعتبار اولیاء کے ہے  
یہاں تک کہ رسل کرام علیہم السلام بھی جب  
اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کی مشکوۃ  
سے دیکھتے ہیں کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی  
نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہو جاتی  
ہیں (چنانچہ منقطع ہو گئیں) اور ولایت کبھی  
منقطع نہیں ہوتی (اسکے بعض شعب کو بعض  
نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی اخبار عن الحقائق  
الغیبیہ) پس مسلیں بھی اولیاء ہونے کی حیثیت  
سے اس علم مذکور کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء  
ہی کے مشکوۃ سے (اور تو سطر فی العلم سے تو  
فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو اور اولیاء جو ان سے  
کم ہیں انکا تو کیا حال ہوگا اگرچہ خاتم الاولیاء

تشریع میں خاتم الرسل کے احکام کا تابع ہے مگر یہ تابع ہونا اسکے مقام مذکور میں قاج (اور اس کے  
منافی) نہیں اور جو دعویٰ ہم نے کیا ہے اسکے مناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہی  
جیسا دوسرا اعتبار سے اعلیٰ ہے (اس اعلیٰ سے مراد فضل نہیں بلکہ مطلق تقدم) اور ہماری ظاہر  
شرعیہ میں بھی وہ دلائل ظاہر ہوئے ہیں جو ہمارے (اس) مذہب کی (کہ مفضل کو من وجہ  
فاضل پر تقدم ہو سکتا ہے اور یہ تقدم دلیل افضلیت کی نہیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے  
ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہوئے ہیں یعنی ظاہر ہوئے ہیں) حضرت عمر رضی کی فضیلت میں ساری

۱۰۔ اسکی تحقیق لبر سابق میں گذری ہے ۱۲  
۱۱۔ تشریع کے انقطاع کا حکم صاف بتلاتا ہے کہ یہ علم علوم مقصودہ فی اشرف سے نہیں بلکہ علوم ولایت غیر مقصودہ  
سے ہے نیز قریب کی عبارت میں تقدم کا مدار علم باشر کو قرار دینا اور ان علوم کو حوادث الکوان سے تشبیہ دینا  
صاف دال ہے کہ یہ علوم مقصودہ نہیں ہیں ۱۲

بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے باب میں اور تا بیر نخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں صریح ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے پاس وہ علم تھا جو فضل کے پاس نہ تھا۔) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اسکو ہر چیز میں اہم مرتبہ میں تقدم ہی ہوا کرے اور حقیقت شناس (مردوں کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (و عدم تقدم) کی طرف ہوتی ہے اسی مقام پر ان کا مطلوب کے باقی حوادث اکوان سوان کے قلوب کو ان سے کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود نہیں اور اس علت کے اشتراک سے یہی حکم ثابت ہو گیا سب علوم غیر مقصودہ کیلئے اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص رتبہ ہی ہو مگر اپنے مافوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ غیر مقصود ہے تو اس میں بھی تقدم دلیل فضلیت نہیں پس ہم نے جو ذکر کیا ہے اسکو خوب تحقیق سے سمجھ لو ترجمہ ختم ہوا۔ اس قول سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو ایک لی سے جسکو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے بعض علوم میں مقبض مستفید بتلایا ہے۔

**تمتہ الاعتراض** بعض شارحین نے شیخ کے دوسرے کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء سے اپنی ذات ہے (الحل الاقوم) غالباً وہ قرینہ یہ ہے کہ شیخ نے اسی تقریر کے سلسلہ میں خاتم الاولیاء کے لئے ایک خاص قسم کا خواب دیکھنا لازم بتلایا ہے اور بقول مولانا جامی وبالی آفندی فتوحات کے کسی مقام پر اس خواب کا دیکھنا اور مشائخ عصر کا یہی تعبیر دینا نقل کیا ہے (کذا فی الحل الاقوم) تو اس سے مفہوم ہوا کہ اپنے لئے خاتم الاولیاء ہونیکا دعویٰ کیا ہے تو اس سے معترض کا اور بھی غصہ بڑھ گیا کہ اپنے کو حضرات انبیاء علیہم السلام کے لئے علوم میں واسطہ اور انبیاء کو ان علوم میں اپنا محتاج سمجھتے ہیں نعوذ باللہ منہ۔

**تذکرہ** یہ استفادہ جو زیر بحث ہے عالم ارواح میں ہے اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہم عصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے ہو سکتا ہے پس لامحالہ عالم ارواح میں ہوگا (الحل الاقوم ص ۷)

## الاقتلاب (۱۹)

(ترجمہ) شیخ نے باب چار سو اکانوے کے

قال الشیخ فی علوم الباب الاحد والتسعين



واریعاً ما انتہا لیس لاحد من المخلوق علم ینالہ  
فی الدنیا والآخرۃ الا وہو من باطنیۃ محمد  
صلی اللہ علیہ وسلم سواء الانبیاء والعلماء  
المتقدمون زمن بعثتہ والمتأخرون عزہا  
قد اخرجنا صلی اللہ علیہ وسلم بانہ اوتی  
علم الاولین والآخرین ونحن من الآخرین  
بلا شک وقد عم محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
الحکم فی العلم الذی اوتینا فشمک کل علم  
منقول ومعقول ومفہوم موہوب  
الی قولہ وهذا سر نہبتک علیہ فاحتفظ  
بہ ولا تقل حجت واسعا تقول قد یعط  
اللہ تعالیٰ عبداً من الوجہ الخاص لکن  
بین کل مخلوق و بین ربہ عز وجل  
من غیر واسطۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
ما شاء من العلوم بدلیل قصیدۃ الخضر علیہ  
السلام مع موسیٰ الذی ہو رسول زمانہ  
لانا نقول ما جرننا علیک ان لا تعلم طلقاً  
وانما جرننا علیک ان لا یکون لک علم ذلک  
الا من باطنیۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
شعرت بذلک ام لم تشعر (صحیحہ خاص  
وثلاثون ج ۲ ص ۳۹)

علوم میں فرمایا ہے کہ کسی کے پاس خلایق میں سے  
کوئی علم دنیا اور آخرت میں حاصل نہیں مگر وہ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک  
سے مستفاد ہے اس میں سب برابر ہیں خواہ  
انبیاء ہوں یا وہ علماء ہوں جو حضور کے زمانہ  
بعثت سے مقدم ہیں یا وہ علماء ہوں جو اس  
زمانہ سے متاخر ہیں اور حضور اقدس صلی اللہ  
علیہ وسلم نے ہم کو خبر دی ہے کہ آپ کو تمام کلموں  
پچھلوں کا علم عطا ہوا ہے اور ہم یقیناً پچھلوں  
میں ہیں اور آپ نے اس حکم کو اپنے عطا شدہ  
علم میں عام فرمایا ہے پس تمام علوم کو شامل ہو گیا  
منقول ہو یا معقول ہو (فکر سے سمجھا ہوا ہو  
یعنی مکسوب ہوا یا موہوب ہو یہ مصنفوں سے مانگ  
چلا گیا ہے کہ یہ ایک راز ہے جس پر میں نے تجھ کو  
آگاہ کر دیا ہے اس کو محفوظ رکھنا اور یوں کہنا  
کہ تم نے ایک وسیع چیز کو محدود کر دیا اور کبھی یوں  
کہنے لگو کہ بعض اوقات اللہ تعالیٰ جن علوم کو  
دینا چاہیں وہ اپنے کسی بندہ کو بدون واسطہ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص اس علاقہ سے  
عطا فرما دیتے ہیں جو ہر مخلوق کے اور اللہ تعالیٰ  
کے درمیان میں ہے بدلیل اہل قصہ کے جو حضرت

خضر علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جو کہ اپنے زمانہ کے رسول تھے واقع ہوا کیونکہ ہم نے اس  
بات کو محدود نہیں کیا کہ تم کو طلقاً علم نہیں ہو سکتا ہم نے تو صرف اس بات کو محدود کیا ہے کہ تم کو ہر

علم بدون باطن محمدی کے نہیں ہو سکتا خواہ تکوین (توسط) کی اطلاع ہو یا نہ ہو **ف** ہمیں تصریح ہے کہ انبیاء تک کو بھی جو کسی قسم کا علم حاصل ہوتا ہے وہ حضور اقدس کے واسطہ سے ہوتا ہے تو پھر اس کا کیسے احتمال ہو سکتا ہے کہ آپ اپنے بعض علوم میں اپنی کسی امتی کے واسطہ کے محتاج ہوں اس سے صاف معلوم ہوا کہ جن علوم کے متعلق قول بالا میں خاتم الاولیاء کے توسط کا اثبات کیا وہ علم ہی کہلانے کا مستحق نہیں کیونکہ علم معتد بہ علم مقصود ہے اور علم غیر مقصود اس کے سامنے اس وجہ کا علم ہے جیسے کوئی بادشاہ کسی خادم کو تمام نعمتوں سے مالا مال کر دے اور وہ اسی بادشاہ کی نہریا چاہ سے ایک پیالہ پانی کا خادمانہ طور پر لاکر پیش کرے تو کیا یہ پیالہ پانی کا ان نعمتوں کے مقابلہ میں کوئی معتد بہ نعمت ہوگی اور کیا اس سے وہ خادم اس بادشاہ کا واجب النعمت و محسن ہو جاوے گا اور علوم مقصودہ صرف علوم نبوت ہیں اور ان کے مقابلہ میں دوسرے علوم حتیٰ کہ علوم ولایت تک غیر مقصود ہیں اور راز اس کا یہ ہے کہ مقصود اصلی قرب ہے عبد کا حق کے ساتھ تو جن علوم کو ہمیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جن کو ہمیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اس کی کہ کن علوم کو ہمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے ان کو اس قرب میں دخل ہے ورنہ اس کے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قرب ہے اور حق تعالیٰ عبت کے منزہ ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا ان کو اس قرب میں دخل نہیں ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آوے گا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم نبوت کے علاوہ گو وہ علوم لدنیہ ہی کیوں نہ ہوں اس معیار کی بنیاد پر بالکل غیر مقصود ہیں تو ان میں توسط کا دعویٰ کرنا نہ اپنی تفضیل ہے نہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی خصوص حضور سید العالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تنقیص ہے اور خود قول بالا میں اگر غور کیا جائے تو یہ شبہ تفضیل و تنقیص کا اس سے مدفع ہوتا ہے چنانچہ میں نے جو اس کے حل کی تقریر کی ہے اس کے مع الحواشی ملاحظہ کرنے سے یہ امر واضح ہو جاوے گا اور نیز اس قول میں ایک جزو یہ ہے جو کہ اختصار کے ساتھ یہاں نقل کیا گیا وہ جو حسنہ من حسنات خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم مقدم الجماعۃ و سید الدام فی فتح باب الشفاعۃ یعنی وہ خاتم الاولیاء باوجود ان تمام احکام کے حضرت خاتم الرسل محمد صلی اللہ علیہ وسلم سردار جماعت و سید نبی آدم فی فتح باب الشفاعۃ کے درجات حسنہ میں سے ایک درجہ حسنہ ہے کسی حال میں مستقل نہیں حتیٰ کہ خود اس ولایت میں

بھی حضور کا طفیلی ہے تو اس تو ضیح و تفسیر کے بعد وہ مشبہ کیسے رہ سکتا ہے جو موجب اعتراض ہو اور اس سے زیادہ اگر مقام کی تحقیق کرنا ہو تو میرے رسالہ الحال لا قوم میں اس بحث کو ملاحظہ فرمایا جاوے باقی اعتراض کے دفع کرنے سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ میں اس قول کا جسکا مبنی غالباً کشف ہے معتقد ہوں طبعاً تو میں قلبی میں اس سے بیحد وحشت پاتا ہوں مگر شیخ کے ساتھ بلا دلیل شرعی کتناخی کرنے کو بھی قبیح اور موجب تریاں سمجھتا ہوں واللہ اعلم۔

## جواب التنبہ

قال الشيخ في الجواب الثالث عشر من الطلب الثالث والسبعين ان اعظم الولاية هي الختان احدهما اعظم من الاخر فواحد يختم الله به الولاية على الاطلاق وما أحد يختم الله به الولاية الحمدية فاما خاتم الولاية على الاطلاق فهو عيسى عليه السلام الى قوله فختمت النبوة بمحمد والولاية بعيسى قال الشيخ واما خاتم الولاية الحمدية فهو رجل من الغرب من اكرمها اصلاً وبيلاً وهو في زماننا اليوم موجود وقد جمعت به في سنة خمس وتسعين وخمس مائة ورايت العلامة التي اخفاها الحق تعالى فيها عن عبادة وكشفها الى عبد بيته فانا حتى رايت خاتم الولاية الحمدية منه ورايت مبتلياً بالانكار عليه فيما يتحقق به في سره عن العلوم الربانية واطال

(ترجمہ) شیخ نے باب تہتر کے تیرہویں جواب میں فرمایا کہ اعظم درجہ محمدیہ دو خاتم ہیں ان میں ایک دوسرے سے اعظم ہے سوا ایک خاتم سے تو اللہ تعالیٰ ولایت کو علی الاطلاق ختم فرما دیگا اور ایک خاتم سے صرف ولایت محمدیہ کو ختم فرما دیگا سو خاتم الولاية علی الاطلاق عیسیٰ علیہ السلام میں تو نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو گئی ہے اور ولایت عیسیٰ علیہ السلام پر شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ رہا خاتم الولاية الحمدیہ سو وہ ایک شخص ہے اہل مغرب میں سے جو اپنے اصل و رمل کے اعتبار سے بہت کریم اور وہ ہمارے اس زمانہ میں اس وقت موجود ہی اور میں اس سے سنہ پانچ سو پچانوے میں ملا ہوں اور میں نے انہیں ایک علامت بھی دیکھی ہے جسکو حق تعالیٰ نے اپنے عام بندوں سے مخفی رکھا اور اسکو مجھ پر شرف نازل کیا

اور لا قوم تہتر سے ۱۲۰۰ سال قبل

عہد یہ رسالہ اور حضرت مولانا صاحب دام ظلہم کی دیگر تصانیف دفتر رسالہ النور تھانہ بھون سرگودھا فرمائے قیمت



فی ذلك (مبحث سابع واربعون ج ۲ ص ۵۹)  
وقال فی الباب الثانی والستین واربعا  
لا تعرف مراتب الرسل ولا نبیاء الا من  
انحتم العام الذی یختم الله تعالی به  
الولاية المحمدية فی آخر الزمان وهو علی  
بن مریم علیہ الصلوٰۃ والسلام فهو الذی  
یترجم عن مقام الرسل علی التحقيق لکونها  
منهم واما نحن فلا سبیل لنا الی ذلك  
انتهی (مبحث ثامن وثلثون ج ۲ ص ۵۸)

مکتوف فرمایا یہاں تک کہ میں نے ولایت محمدیہ  
کی مہر بھی اُس میں دیکھی اور میں نے اسکو اُس میں  
بتلا دیکھا کہ وہ اپنے باطن میں جن علوم ربانیہ  
سے متصف ہے اُن میں لوگ اُس پر اعتراض  
کرتے ہیں اور بہت دوزخ میں مضمون لکھتے  
چلے گئے اور اب چار سو باسٹھ میں فرمایا  
کہ رسل و انبیاء کے مراتب کی معرفت (نام)  
صرف خاتم مطلق کے واسطہ سے ہوگی جس پر  
اللہ تعالیٰ ولایت محمدیہ کو (علی الاطلاق) آخر

زمانہ میں ختم فرما دینگے اور وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں پس وہی ہیں جو تحقیقی طور پر رسولوں کے مقامات  
کی تعبیر فرما دینگے کیونکہ وہ اُن ہی میں سے ہیں باقی رہ گئے ہم سو ہمارے پاس اسکا کوئی ذریعہ نہیں۔  
فتا اس عبارت میں تصریح اپنے علاوہ دوسروں کو خاتم الولاية بتلا رہے ہیں اور اپنی نسبت  
کہیں ایسے دعوے کی تصریح نہیں فرمائی صرف خواب دیکھنا اور شلج کا یہ تعبیر دینا نقل کیا ہے سو  
دوسروں کی تعبیر اُن کے دعویٰ کو مستلزم نہیں نہ خواب کا دعویٰ اس دعویٰ کو مستلزم ہے کیونکہ  
خاتم الاولیاء ہونا مستلزم خواب کو ہے نہ کہ خواب دیکھنا مستلزم ختم اولیاء کو (کذا فی الحل الاقوم)  
پس اس سے اپنی خاتمیت کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا پس یہ اعتراض بھی نہ رہا اور اگر اس سے دعویٰ  
ہی تسلیم کر لیا جائے تو ممکن ہے کہ خاتم الاولیاء میں تعدد ہو اور ہر خاتم الاولیاء کے لئے اس توسط  
کا حکم نہ کرتے ہوں اور اپنی تعیین نہیں کی چنانچہ خزائن اسرار الکلم میں ہے کہ بعض عارفین حضرت  
شیخ عبدالقادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین بن العربی کو خاتم  
بطور نیابت اور اسی میں ایک قسم کا خاتم حضرت علی رضا کو اور حضرت امام مہدی کو اور حضرت عیسیٰ  
علیہ السلام کو بھی کہا ہے (کذا فی الحل الاقوم)

## الاختلاف (۲۰)

محل اس اعتراض کا فصوص کے چند مقام ہیں جنکا محل مشترک یہ ہے کہ شیخ نے بعض حضرات

انبیاء علیہم السلام اور ملکہ علیہم السلام کے بعض واقعات کی ایسی حقیقت بیان کی جس سے انکی تقیص ہوتی ہے اور اس امر کا بدرجہ اشد شنیع ہونا ظاہر ہے اور چونکہ حامل مشترک احد تھا اسلئے اس اعتراض کا عدد واحد ہی رکھا گیا اور وہ مقامات یہ ہیں **فصل حکم النبۃ فی کلمۃ آدمیۃ** (قولہ) فان الملئکت لم تقف مع ما تعطیہ نشأة هذا الخلیفۃ الخ (الحل الاول) **فصل نوحی** (قولہ) انما یجیبوا دعوتہ لما فیہا من الفرقان والا مرقان الخ (مقام ثالث الحل الاول) **فصل اسحاقی** (قولہ) ان ابراہیم الخلیل علیہ السلام قال لابنہ والمنام حضرتہ الخ (مقام خامس الحل) **فصل یوسفی** (قولہ) ولیس الاعین الکید الخ (مقام سابع الحل) **فصل لوطی** (قولہ) وان خیر اختار ترک التصرف الخ (مقام عاشرا الحل) **فصل یوسفی** (قولہ) والعذاب الذی مسہ بہ الشیطان الخ (مقام خامس عشر الحل) **فصل یحییٰ** (قولہ) کان سلام اللہ علی یحییٰ ارفع من هذا الوجه (مقام سادس عشر الحل) **فصل الیاسی** (قولہ) کان علی النصف من المرفقۃ باللہ تعالیٰ (مقام سابع عشر الحل) **فصل ہارونی** (قولہ) وسبب ذلک ای سبب ما وقع من موسیٰ علیہ السلام الخ (قولہ) کان عتب موسیٰ اخاہ ہارون الخ (مقام ثامن عشر و تاسع عشر الحل) **فصل عیسیٰ** (قولہ) فخلق جسم عیسیٰ علیہ السلام (مقام ثانی عشر الحل) **ف** چونکہ رسالہ الحل الاول میں یہ مقامات مع ترجمہ منضبط ہو چکے ہیں اور وہ رسالہ شائع بھی ہو چکا ہے اسلئے ان کے نقل کرنے کو موجب تطویل سمجھا کر ان کا پورا پتہ بتلا دیا گیا جنکو مفصل اطلاع کا شوق ہو رسالہ مذکورہ میں ان پتوں پر ملاحظہ فرمائیں۔

## الاقترب (۲۰)

چونکہ عنوان اقتراب میں بھی ترجمہ نہیں لکھا اسکے متعلق اقتراب میں بھی حامل ترجمہ پر کتفا کیا جاتا ہے پس حامل یہ ہے کہ حضرت شیخ

قال الشیخ فی الباب الثانی والسبعین و  
ثلثمائة من الفتوحات المکیۃ یجب  
قطعاً تزئین الانبیاء مما نسبہ الیہم بعض

المفسرین من الطامات الکبریٰ عالم محیی  
فی کتاب ولاسنۃ صحیحۃ وہم یزعمون  
انہم قد فسروا قصصہم الی قصصہا  
تعالیٰ علینا وکذبوا واللہ فی ذلک وجاہ  
فیہ باکبر الکبائر الی قولہ وکذلک القول  
فی قصۃ سلیمان وما نسبوہ الی الملکین  
ببابل ہاروت وماروت کل ذلک لم  
یرد فی کتاب ولاسنۃ وانما ذلک نقل عن  
الیہود فاستحلوا اعراض الانبیاء و  
الملئکۃ الخ وقال ایضاً فی الباب الرابع  
والخمسین وماتہ ینبغی للواعظ ان یراقب  
اللہ تعالیٰ فی انبیاءہ وملئکتہ وبعد  
سطرین فان اللہ تعالیٰ قد اثنی علی الانبیاء  
احسن الثناء بعد ان اصطفاهم من جمیع  
خلقہ وبعد اسطرین اور جمیل ذلک  
فی مجلسہ من الوعایہ مقتہ اللہ الانبیاء  
والملئکۃ الخ (مبحث حادی وثلاثون ص ۲)  
وفی الفصل العیسوی من القصص ص ۳۸ قال  
متما للجواب (ما قلت لہم الا ما امرتہ بہ)  
فتفی او لا مشیراً الی انہما ہونہم ثم ان  
القول ادباً مع المستفہم ولولم یفعل کذلک  
لا تصف بعدم علم الحقائق وحاشاہ  
من ذلک (الحل الا قوم مقام ثانی عشر)

ان واعظوں کی تقبیح فرماتے ہیں جو حضرات  
انبیاء علیہم السلام وملئکہ علیہم السلام کے قصوں  
میں ان کی شان کے خلاف واقعات بیان  
کرتے ہیں اور ایسے واقعات کو روایات یہود  
قرار دیکر ان کے بیان کرنے کو اکبر الکبائر اور  
کذب اور گستاخی بجناب انبیاء وملئکہ بتلاتے  
ہیں اور انبیاء علیہم السلام کو حق تعالیٰ کا منح  
اور تمام خلایق میں سے برگزیدہ فرماتے ہیں  
اور بعض عبارات میں عیسیٰ علیہ السلام وسلیمان  
علیہ السلام کو اعلیٰ درجہ کا عارت وعالم بالحقیق  
فرماتے ہیں اور اخیر کی عبارت میں واعظ کو تاکید  
فرماتے ہیں کہ اشہد رسول کی تعظیم اور علماء کی  
تعظیم کے مضامین لوگوں کے سامنے ذکر کرتے  
تو جس شخص کی یہ تاکید ہو کیا وہ حضرات انبیاء  
وملائکہ کی یا جنکا ذکر قرآن مجید میں مدح و ثنا کی  
ساتھ ہے جیسے حضرت مریم علیہا السلام مثلاً  
وہ انکی تمقیص کر سکتا ہے کوئی شخص ایسا  
گمان نہیں کر سکتا۔

بگذرا نہ ظن خطا سے بدگمان

ان بعض الظن انہم را بخوان۔

پس ایسے شخص کے کسی کلام سے اگر اس کے  
خلاف کا ایسا ہوتا ہو تو اسکو مناسب محل پر  
محمول کرنا واجب ہوگا چنانچہ احقر نے



وقال فی الفصل السلیمانی (متکلماً علی قول بعض المفسرین) وکلہوا فی ذلک بما لا ینبغی مما لا یلیق بمعرفۃ سلیمان علیہ السلام برہہ الہ (مقام مذکور) قال فی الباب السابع والخمسين وما تہ بعد کلام طویل یقارب ما سبق فانصہ الی الوجہ علی الواعظ ذکر اللہ وما فیہ تعظیماً وتعظیم رسالہ وعلما عرامتہ الہ (کبریٰ علی الہامش ص ۱۱۷ ج ۱)

فصوص کے مقامات بالا کی توجہ ریاست صحیحہ وقریبہ ترجمہ کی ساتھ ساتھ کردی ہیں اور کہیں کہیں اس کے ساتھ کلام بھی کیا ہے جنکو شفا حاصل کرنا ہو وہ ملاحظہ کر لیں۔

فی الباب السابع والخمسين وما تہ بعد کلام طویل یقارب ما سبق فانصہ الی الوجہ علی الواعظ ذکر اللہ وما فیہ تعظیماً وتعظیم رسالہ وعلما عرامتہ الہ (کبریٰ علی الہامش ص ۱۱۷ ج ۱)

## الاغتراب (۲۱)

قال فی الفصل لعیسوی فالانسان فی الرتبة فوق المملکة الارضیة و السماویة والمملکة العالون خیر من هذا النوع الانسانی بالنص الالہی۔  
الحل الا قوم مقام ثالث عشر ونقل الجاهلی عن الفتوحات رویاً الشیخ انہ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الانسان افضل ام المملکة فقال اما علمت ان اللہ تعالیٰ یقول من ذکرنی فی نفسہ ذکرتم فی نفسی ومن ذکرنی فی ملاء ذکرتم فی ملائخیر منهم عم قال علیہ السلام کم ملاء ذکر اللہ فیہم وانا بین اظہرہم قال الشیخ ففرحت بذلك (الحل الا قوم مقام مذکور) وقال

(ترجمہ) شیخ نے فص عیسوی میں کہا ہے کہ انسان رتبہ میں مملکہ ارضیہ و سماویہ سے فوق ہے اور مملکہ عالین اس نوع انسانی سے افضل ہیں نص الہی سے (غالباً یفرض شیخ کے نزدیک یہ ہے استکبرت ام کنت من العالین جسکی تفسیر اسی فص میں یہ کی ہے استکبرت علی من هو مثلك یعنی عنصر یا ام کنت من العالین عن العنصر و است کذلک یعنی بالعالین من علانباتہ عن ان یکون فی نشأۃ النوریۃ عنصر یا اھ یعنی لو کنت من العالین لکنت خیر ام نہ لکون العالین خیر من الانسان) اور مولانا جامی نے فتوحات سے شیخ کا ایک خواب نقل کیا ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ انسان افضل

فی الباب السابع والاربعین من الفتوحات  
مما غلط فیہ جماعة قولہم انما کان ابن  
آدم افضل من الملك لکون ابن آدم له  
الترقی فی العلم والملك لا ترقی له الی قوله  
ولان الملكة لم یکن لها ترقی فی العلم  
وحرمت المزید فیہ ما قبلت الزیادة من  
آدم حین علمها الاسماء کلها فانه زادهم  
علما الہیابا لاسماء لم یکن عندهم فصحہ  
وقد سوه (مبحث ثامن وثلاثون ج ۲ ص ۲۸)  
وقال ناکنت اذهب الی تفضیل المسئلة  
الاعلی من الملكة علی خواص البشر لان رسول  
صلی اللہ علیہ وسلم اعطانی الدلیل علی  
ذلك فی واقعة وقعت لی وکنت قبل  
هذه الواقعة لا اذهب فی هذه المسئلة  
الی مذهب جملة واحدة (کبریت علی الہام  
ج ۱ ص ۱۳)

یاملکہ آپ نے فرمایا تم کو معلوم نہیں کہ حق تعالیٰ میں  
کہ جو شخص مجھ کو اپنے جی جی میں سترایا کرتا ہے  
میں اس کو سترایا کرتا ہوں اور جو شخص مجھ کو جمع  
میں یاد کرتا ہے میں اس کو ایسے مجمع میں یاد کرتا  
ہوں کہ اس کے مجمع سے بہتر ہوتا ہے ہمیں تعلیم فرمائی  
ہے (یعنی کسی کا استثنا نہیں فرمایا گیا) حضور  
صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بہت سے  
مجمع ایسے ہوئے ہیں کہ ان میں حق تعالیٰ کا ذکر  
کیا جاتا ہے کہ میں ان کے درمیان موجود ہوتا  
ہوں (تو اس وقت حق تعالیٰ جس مجمع میں ان  
ذاکرین کو یاد فرما دینگا لامحالہ ان ذاکرین کے مجمع  
سے اچھا ہوگا تو لازم آگیا کہ ملکہ مجھ سے بھی افضل  
ہوگے) شیخ کہتے ہیں کہ میں اس سے خوش ہوا  
(معلوم ہوا کہ شیخ اسکے قایل ہیں کہ ملکہ انسان  
سے افضل ہیں ورنہ خوش کیوں ہوتے) اور فتوحات  
کے سینتالیس باب میں فرمایا ہے کہ بجملة ان

امور کے جن میں ایک جماعت نے غلطی کی ہے ان کا یہ قول ہے کہ آدمی فرشتہ سے اس لئے افضل ہے  
کہ آدمی کو تو علم میں ترقی ہوتی ہے اور فرشتہ کو ترقی نہیں ہوتی یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ اگر  
ملکہ کو علم میں ترقی نہ ہوتی اور زیادت فی العلم سے محروم رہتے تو اس زیادت فی العلم کو آدم علیہ السلام  
سے قبول نہ کرتے جبکہ آدم علیہ السلام نے ان کو اسرار کی تعلیم دی کیونکہ آدم علیہ السلام نے ان کو اسرار  
کا ایسا علم اتنی زائد دیا جو ان کو حاصل نہ تھا جیسے انھوں نے حق تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کی یاد شیخ نے  
کہا ہے کہ میں ملا اعلیٰ کو خواص بشر پر فضیلت دینے کا مذہب رکھتا ہوں اسکی وجہ یہ ہے کہ رسول  
صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو اس پر ایک واقعہ میں جو مجھ کو پیش آیا ایک دلیل عطا فرمائی ہے اور میں اس

واقعہ سے قبل اس مسئلہ میں علی الاطلاق کسی ایک مذہب کی طرف نہ جاتا تھا۔ **ف** یہ وہی واقعہ ہے جو ابھی مولانا جامی سے خواب کا نقل کیا گیا ہے ان اقوال سے شیخ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ شیخ نے معتزلہ کا مذہب اختیار کیا ہے کہ ملکہ کو گو بعض ہی کو سہی خواص بشر سے افضل کہتے ہیں۔

## الاقترب (۲۱)

قال فی فص آدم ولس للملئکة جمعیة  
آدم ولا وقفت مع الاسماء الالهیة الی  
قوله فلو عرفوا نفوسهم لعلوا و لو علموا العظمی  
الہ (الحل الاقرب) وقال الشیخ فی اواخر الباب  
السابع والستین وثلاثاً مائتاً ما یؤید قول لا شریک  
ان خواص البشر اشرف من غیرہم کون الحق  
تعالی من حین خلق آدم ماروی فی المنام  
قطلاً علی صورته شرفها واستقامتها  
وکان قبل خلق آدم تجلی للرائی فی المنام  
فی کل صورة فی العالم الہ (مبحث ثامن  
وثلاثون ج ۲ ص ۱۷)

(ترجمہ) شیخ نے فصل آدم میں کہا ہے  
کہ ملکہ میں آدم کی سی نہ جامعیت ہے اور نہ  
وہ ان اسماء الہیہ پر واقف ہوئی یہ ضرورتاً  
چلا گیا ہے کہ اگر ازل کو اپنے نفس کی معرفت  
ہوتی تو وہ (حقیقت امر کو) جانتے اور اسکو  
جانتے تو (آدم پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے  
الہ اور شیخ نے باب تین سو سرسٹھ کے اواخر  
میں فرمایا ہے کہ اشاعرہ کی اس قول کی کہ خواص  
بشر اپنے غیر سے (خواہ وہ غیر ملکہ ہی ہوں)  
افضل ہیں تا یہ کہ حق تعالیٰ نے جب سے آدم  
علیہ السلام کو پیدا کیا خواب میں کبھی صورت آدم

کے سوا کسی صورت میں نظر نہیں آئے بوجہ اس صورت کے شرف اور استقامت کے اور آفرینش  
آدم سے پہلے خواب میں دیکھنے والے کے لئے ہر صورت میں جو عالم میں موجود ہے تجلی فرماتے تھے۔  
**ف** ان اقوال میں تصریح ہے کہ شیخ خواص بشر کو تمام مخلوق پر اور ملکہ پر بھی فضیلت دیتے ہیں  
اب اقوال بالا کی تحقیق کی ضرورت باقی رہی سو ہمیں دو جواب منقول ہیں

## پسلا جواب

ذکر الشیخ عبد الکریم الجلی رحمہ اللہ (ترجمہ) شیخ عبد الکریم جلی رحمہ اللہ نے



ان الشیخ جوع عن القول بتفضیل الملائکۃ  
علی خواص البشر قبل موتہ بسنتہ واول  
النجمہ من اهل السنۃ انتہی (کبریٰ علیہ  
الہامش ج ۱ ص ۱۳۶)

ذکر کیا ہے کہ شیخ نے اس قول سے کہ ملئکہ کو  
خواص بشر پر فضیلت دی جاوے اپنی وفات  
سے ایک سال قبل رجوع کر لیا اور جمہور اہل سنت  
کے موافق ہو گئے۔

## دوسرا جواب

قال المشعل فی اعلم یا اخی ان القول  
بتفضیل الملائکۃ علی خواص البشر قد  
نسب للشیخ محی الدین وهو الذی راہیتہ  
فی نسخۃ الفتوحات بمصر وقد قد منا  
فی الخطبۃ ان نسخۃ مصر ما دس فیہا  
علی الشیخ والذی راہیتہ فی النسخۃ المقابلۃ  
علی نسخۃ الشیخ بقونینۃ المرویتہ عندہ  
بلا ستاد ان خواص البشر افضل من خواص  
الملائکۃ ویؤیدہ ما قالہ الشیخ من الشعر  
اول الباب الثالث والثمانین وثلثائہ  
من تفضیل محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
علی خواص الملائکۃ بعد کلام طویل  
ولیس یدرک ما قلنا سوی رجل  
قد جاوز الملائکۃ العلوی والرسلا  
ذاك الرسول رسول اللہ احمدنا  
رب الوسیلۃ فی اوصافہ کمالا  
فایاک ان تنسب الی الشیخ القول بمذاہب

(ترجمہ) امام شہرانی نے فرمایا اور بھائی  
اس بات کو جان لو کہ قابل ہونا ملئکہ کی تفضیل  
کا بشر پر شیخ محی الدین کی طرف منسوب کیا گیا ہے  
اور اسی کو میں نے فتوحات کے موجودہ مصر کے  
نسخوں میں دیکھا اور ہم خطبہ میں پہلے لکھ چکے  
ہیں کہ مصر کے نسخوں میں شیخ پر بہت سی باتیں  
غلط داخل کر دی گئی ہیں اور جو مضمون میں نے  
قونینہ کے نسخہ میں دیکھا ہے جو شیخ کے اُس نسخہ  
سے مقابلہ کیا گیا ہے جو ان سے باسناد مروی ہے  
وہ یہ ہے کہ خواص بشر خواص ملئکہ سے افضل  
ہیں اور اسکی تائید شیخ کے اُس شعر سے ہوتی ہے  
جو انھوں نے بابتین سو تراسی کے اول میں  
ملئکہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تفضیل  
میں کلام طویل کے بعد کہا ہے اور کما مضمون  
یہ ہے کہ ہم نے جو کہا ہے اسکو بجز ایک بات  
کے کوئی ادراک نہیں کر سکتا جو کہ سب اعلیٰ  
(یعنی ملئکہ) اور سب رسولوں سے آگے بڑھ گئے

الاعتزال الشامل لتفضیل المملک علی رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم (مبحث ثامن وثلاثون  
ج ۲ ص ۴۹)

ہیں اور وہ ذات خاص رسول یعنی رسول بشر  
ہمارے احمد میں جو صاحب وسیلہ ہیں اور  
اپنے اوصاف میں کامل ہوئے ہیں پس

خبردار شیخ کی طرف اسکی نسبت نہ کرنا کہ وہ معتزلہ کے مذہب کے قائل ہیں جو کہ شامل ہے فرشتہ  
کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی فضیلت دینے پر۔ دونوں جوابوں کی تقریر ظاہر ہے باقی  
جواب اول پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب شیخ کے پاس نص قرآنی اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
جس سے خواب میں حضور کو استدلال فرماتے ہوئے بھی دیکھا موجود ہے پھر رجوع کیسے کیا جو  
یہ ہے کہ نص قرآنی کی دلالت اس دعویٰ پر غیر ظاہر ہے کہ لا یمحق علی اهل العلم باقی حدیث  
فضیلت جزئیہ پر محمول ہو سکتی ہے یا خیریت باعتبار اکثر احادیث کے جو جس سے رسول اللہ صلی  
علیہ وسلم مخصوص ہوں اور خواب و دلائل شرعیہ کے مقابلہ میں حجت نہیں اور دوسرے جواب پر یہ  
شبہ خواب کا تو واقع ہی نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں اس خواب ہی کی روایت ثابت نہیں  
اور دوسرے شبہات کا جواب مشترک ہے اور تفضیل بشر علی الملک کی دلیل عقلی کو جو شیخ نے رد  
کیا ہے اس سے دعویٰ کا رد لازم نہیں آتا ممکن ہے کہ مقصود صرف دلیل پر کلام کرنا ہو اور  
دلیل کے انہدام سے مطلوب کا انہدام لازم نہیں آتا یہ تو ان دو جوابوں کے متعلق کلام تھا اور میرے  
ذوق میں ایک تیسرا جواب بھی ہے وہ یہ کہ مسئلہ فی نفسہ ما ظنی اور مجتہد فیہ ہے حتیٰ کہ اسکے بعض  
اجزاء میں خود اہل سنت بھی اختلاف کرتے ہیں عجب نہیں کہ شیخ اس مسئلہ میں متوقف ہوں اور توقف  
کی بنا اکثر تعارض ہوتا ہے دلائل کا ان دلائل متعارضہ کو شیخ نے مختلف مقامات پر ذکر کیا جس سے  
مقصود فیصلہ کرنا نہ تھا بلکہ یہ دلیل کا اقتضای بیان کرنا تھا ناظرین و سامعین نے اسکو ان کا قول  
قرار دیدیا کسی نے ایک شق کو کسی نے دوسری شق کو چنانچہ قول ذیل سے اس توقف کی تائید ہوتی  
ہے مگر چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خیر المخلوق علی الاطلاق ہونا بلا معارض ثابت ہوا اسلئے  
اس توقف و تردد سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شیخ کے نزدیک بھی مستثنیٰ کہنا ضروری ہوگا۔

(ترجمہ) شیخ محی الدین نے اپنی کتاب  
لوائح الانوار میں فرمایا ہے کہ محکوم سندہ متاخر

قال الشيخ محی الدین فی کتابہ لوائح الانوار  
لم یظہر لی وجہ الخلاف فی التفاضل

بین خواص البشر والملئکة لان من شیخ  
التفاضل ان یکون بین جنس واحد  
والبشر والملئکة جنسان فلا یقال مثلاً  
الحمار افضل من الفرس وانما یقال هذا  
الحمار اشرف من هذا الحمار اللهم الا ان  
یقال ان التفاضل حقیقة انما هو فی  
الحقائق الاتی هی الارواح والروح البشر  
ملئکة فللملئکة اذ اجزاء من الانسان  
فالکل من الجزء والجزء من کل (مبحث  
ثامن وثلاثون ج ۲ ص ۲۸)

خواص بشر وملئکة میں اختلاف کی کوئی وجہ  
ظاہر نہیں ہوئی کیونکہ تفاضل کی شرط یہ ہے  
کہ وہ جنس واحد کے درمیان ہوتا ہے اور بشر  
اور فرشتہ دو جنس ہیں سو (اس بنا پر) مثلاً  
یوں نہ کہا جاوے گا کہ یہ حمار فرس سے افضل ہے  
صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حمار دوسرے حمار  
سے افضل ہے ہاں اگر یوں کہا جاوے تو ممکن ہے  
کہ تفاضل حقیقت میں ان حقائق میں ہوتا ہی  
جو ارواح ہیں اور ارواح بشر کی بھی ملئکہ ہی  
ہیں سو اس حالت میں فرشتہ انسان کا جزو

ہوا پس کل جنس جزو سے ہوا اور جزو جنس کل سے ہوا (تو دونوں ایک ہی جنس سے ہو گئے اور ان  
میں تفاضل کا سوال ہو سکتا ہے) (ف ۱) اس عبارت کی دلالت مطلوب پر ظاہر ہے کہ  
شیخ اس اختلاف ہی کو غیر موجب بتلا رہے ہیں تو پھر اس اختلاف میں ایک شق کے قابل ہونیکا  
ان سے کب احتمال ہے (ف ۲) امام شعرانی نے شیخ کی اس قول کو نقل کر کے اس پر اعتراضات  
سے ایک شبہ کیا ہے۔

فلتأمل هذا وما قبله من كلامه في مجرا  
واشار ما قبله الى ما سبق من كلامه  
قريباً ونصه قال (الشيخ) والذي نقول  
نحن به ان معنى المفاضلة المعقولة من  
قولنا فضلنا بعض النبيين على بعض  
اعطينا هذا مالم نعط هذا واعطينا هذا  
مالم نعط من فضله ولكن من مراتب  
الشرف (مبحث ثامن وثلاثون ج ۲ ص ۲۸)

(ترجمہ) ہمیں اور اسکے قبل جو شیخ  
کا کلام ہے ہمیں غور کرنا چاہئے اور تنقیح کرنا  
چاہئے اور قبل والے کلام سے مراد ان کا وہ  
کلام ہے جو قریب ہی اوپر مذکور ہو چکا ہے اور  
اسکی یہ عبارت ہے کہ شیخ نے (تفاضل انبیاء  
علیہم السلام کے باب میں) کہا ہے کہ ہم جس  
بات کے قابل ہیں وہ یہ ہے کہ جو تفاضل  
حق تعالیٰ کے ارشاد فضلنا بعض النبيين



علی بعض سے معقول ہوتا ہے اسکے معنی یہ ہیں کہ ہم نے ایک کو وہ چیز عطا کی ہے جو دوسرے کو عطا نہیں کی اور دوسرے کو وہ چیز عطا کی ہے جو اس (پہلے) کو نہیں دی جسکو (پہلے و صف میں) فضیلت دی تھی لیکن (مطلقاً نہیں بلکہ صرف) مراتب شرف میں سے (حاصل شہ کا یہ ہوا کہ شیخ کے دونوں کلاموں میں تعارض ہے کلام لاحق میں تو تفہیل کو جنس واحد کے ساتھ مقید کیا ہے اور اسکا مقتضایہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفہیل کا سوال بے معنی ہو اور کلام سابق میں جو تفسیر تفہیل کی کی ہے وہ عام ہے جنس واحد و جنس مختلفین کو کیونکہ ایک کو وہ چیز عطا کرنا جو دوسرے کو عطا نہیں کی یہ دو جنس میں بھی صادق آتا ہے اور اسکا مقتضایہ ہے کہ ملک اور بشر میں تفہیل کا سوال ہو سکے تو یہ تعارض ہوا احقر عرض کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ تفسیر بھی جنس واحد کے ساتھ مقید ہو اور چونکہ کلام تفہیل انبیاء میں ہے جو کہ جنس واحد ہیں اس قرینہ کی وجہ سے وہ قید لفظوں میں ذکر نہ فرمائی ہو تو عدم سوال تفہیل ملک و بشر میں اپنے حال پر رہا اور ممکن ہے کہ شیخ کو خود اس میں بھی تردد ہو کہ تفہیل کی تفسیر خاص ہے یا عام تو اس صورت میں توقف مسئلہ میں اور قوی ہو جاوے گا اور توقف اور سکوت میں شیخ پر کوئی اعتراض ہی نہ ہو سکے گا و ہذا ہو عین الجواب الثالث

## الاغتراب مع

### الاقتراب (۲۲)

(ترجمہ) امام شعرانی نے (بطور سوال و جواب کے) کہا ہے کہ اگر تم سوال کرو کہ وسید (جسکی دعا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اذان کے بعد مانگی جاتی ہے) کیا آپ کے ساتھ مختص ہے کہ دوسرے کے لئے نہیں ہو سکتا یا یہ بھی ممکن ہے کہ کسی دوسرے کو بلجاوے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں لیں فرمایا ہے کہ وہ تمام بندگان خدا میں سے صرف

قال الشعرانی فان قلت فهل الوسيلة مختصة به، فلا تكون لغيره ام يصح ان تكون لغيره لقوله في الحديث لا ينبغي ان تكون الا لعبيد من عباد الله وارجو ان يكون انا هو (تماماً) اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا على فان من صلي على صلوة صلي الله عليه بها عشى ثم سلوا الله لي الوسيلة فانها منزلة في الجنة

لا ینبغی الا لعبد من عباد الله وارجو  
ان اکون هو فین سأل لی الوسیلة حلت  
علیه الشفاعة رواه مسلم (فلم یجعلها له  
صلی الله علیه وسلم نصفاً فالجواب لما قاله  
الشیخ محی الدین فی الباب الرابع والسبعین  
فی الجواب الثالث والتسعين ان الذی  
نقول به ان لا یجوز لاحد سوال الوسیلة  
لنفسه اذ با مع الله تعالى فی حق رسول  
صلی الله علیه وسلم الذی هدانا الله  
به وایثار الیایض علی انفسنا وما طلبنا  
ان نسأل الله له الوسیلة الا تواضعاً لنا  
وتالیقاً لنا نظیر المشاورة لانا اذا کان  
افضل فلن یکون ذلك المقام غیر ذلك  
الهام علیہ الصلوۃ والسلام) فتعین  
علینا اذ با وایثار او مروءة ویکارم اخلاق  
ان الوسیلة لو كانت لنا لو هبنا لصلی الله  
علیه وسلم وکان هو الاولی بافضل للاحق  
لعلو منصبه ولما عرفناه من منزلته عند  
تعالی وحمایئید تحريم سوالنا الوسیلة  
لا نفسنا ما ذکره العلماء فی الخصائص  
من تحريم خطبة المرأة التي عرض علیہ  
الصلوۃ والسلام ولیها بتزویجها له  
ولذلك امتنع ابو بکر رض من اجابة عمر

ایک ہی بندہ کیلئے ہوگا اور محکوم امید ہے کہ وہ  
بندہ میں ہوگا اور پوری حدیث یہ ہے کہ (حضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب  
تم مؤذن کی اذان سنا کرو تو تم بھی اسی طرح  
کہا کرو جس طرح مؤذن کہتا ہے پھر (بعد اذان  
کے) مجھ پر درود بھیجا کرو اسلئے کہ جو شخص مجھ پر  
ایک درود بھیجتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے عوض  
میں اسی درجہ میں بارگاہت بھیجتا ہے پھر میرے  
لئے مقام وسیلہ کی دعا کیا کرو اسلئے کہ وہ  
ایک درجہ ہے جنت میں کہ تمام بندگان خدا  
میں وہ صرف ایک ہی بندہ کے لئے شایان ہے  
اور میں امید کرتا ہوں کہ وہ بندہ میں ہوگا پس  
جو شخص میرے واسیلہ کی دعا کر لگا اس پر  
میری شفاعت متوجہ ہوگی روایت کیا اسکو  
مسلم نے سو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس  
درجہ کو تصریحاً اپنے لئے معین نہیں فرمایا (صرف  
امید ظاہر فرمائی ہے تو آیا دوسرا شخص اس  
درجہ کو اپنے لئے مانگ سکتا ہے یا نہیں)  
تو اسکا جواب جیسا کہ شیخ محی الدین نے باب  
چوتھ جواب تہتر میں فرمایا ہے یہ ہے کہ کسی  
شخص کو مقام وسیلہ کی دعا کرنا اپنی ذات  
کیلئے جائز نہیں بوجہ ادب خداوندی کے  
اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں

سأله عن أن يتزوج ابنته حفصة و  
قال أبو بكر اني سمعت رسول الله صلى الله  
عليه وسلم يذكرها انتهي وقد رأيت في  
نسخة من نسخة الفتوحات بمصر وانصب  
يجوز لكل مسلم ان يسأل لنفسه الوسيلة  
لان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
لم يعينها لنفسه ولعلها من النسبة  
المدسوس فيها على الشيخ او مرجوع عنها  
بدليل قوله صلى الله عليه في الباب السابع  
وثلاثين وثلاثمائة ان منزلته صلى الله عليه  
وسلم في الجنان هي الوسيلة التي يتفرع  
منها جميع الجنان وهي في الجنة عدن  
دار المقامة وهي في كل جنة اعظم  
منزلته فيها انتهي فايالك ان تصيفنا الى  
الشيخ ما في النسخة للمدسوس ثم تعترض  
عليه والله اعلم (مبحث ثانی وثلثون ج ۲)

جن کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے ہم کو ہدایت فرمائی  
ہے اور نیز بوجہ آپ کو اپنے نفس پر ترجیح دینے  
کے اور اپنے جوہم سے اسکی فرمائش فرمائی ہے  
کہ ہم آپ کے لئے مقام وسیلہ کی دعا کریں  
تو صرف ہمارے ساتھ تواضع کا برتاؤ فرمانے  
کے لئے اور ہماری تالیف قلب کے لئے  
جسکی تطہیر ہم سے مشورہ لینا ہے (کہ اُس کا  
منشا بھی صرف تواضع و تالیف قلب ہے  
ورنہ آپ کو ہمارے مشورہ کی کیا حاجت ہے  
اسی طرح آپ کو ہماری دعا کی کیا حاجت ہے  
یہاں بھی تواضع اور ہماری تالیف قلب مقصود  
ہے اور وجہ اسکی (کہ اپنے نفس کیلئے مقام وسیلہ  
کی دعا جائز نہیں) یہ ہے کہ جب آپ (تمام  
خلائق سے علی الاطلاق) افضل ہیں تو پھر یہ  
مقام اور کس کے لئے ہوگا بجز آپ کی ذات عالیہ  
کے پس ہمارے ذمہ اور ایشارا اور مروءہ اور

اخلاقا یہ امر متعین ہے کہ اگر (بفرض محال) مقام وسیلہ ہم کو مل بھی جاتا تو ہم حضور اقدس کی خدمت  
میں اسکو پیش کر دیتے اور آپ ہی افضل الدرجات کے زیادہ مستحق ہوتے بوجہ آپ کے علو منصب کے  
اور بوجہ آپ کے اُس مرتبہ عند اللہ کے جو ہم کو معلوم ہے اور منجملہ اُن امور کے جن سے ہمارے اپنے لوگوں  
وسیلہ کی دعا کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے وہ امر ہے جسکو علمائے خصال نص میں ذکر کیا ہے  
کہ اُس عورت سے رشتہ بھیجنا حرام ہے جسکے ولی سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی ہاتھ  
اپنے نکل کیلئے تعریض فرمائی ہو اور اسی واسطے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا کہنا ماننے سے  
رک گئے جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اُن سے پوچھا تھا کہ وہ آپ کی صاحبزادی حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے



نکاح کر لیں اور (حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے صاف جواب نہ دینے سے حضرت عمرؓ نے بیچ ظاہر کیا تو انہوں نے) حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت حفصہؓ کا تذکرہ فرماتے ہوئے سنا تھا (اس لئے نہ خود نکاح کر سکتا تھا اور نہ حضور کا راز ظاہر کر سکتا تھا یہ وجہ تھی صاف جواب نہ دینے کی) شیخ کا کلام ختم ہوا اور (شعرانی فرماتے ہیں کہ) میں نے فتوحات کے جو نسخے مصر میں کھنڈے میں سے ایک نسخہ میں یہ دیکھا ہے کہ ہر مسلمان کو جائز ہے کہ اپنے لئے مقام وسیلہ کی دعا کرے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے لئے متعین نہیں فرمایا (بہم طور سے فرمایا کہ ایک بندہ کیلئے ہے تو ہر بندہ میں اس کا احتمال ہے اس لئے سوال بھی جائز ہے اور (امام شعرانی فرماتے ہیں کہ) غالباً یہ نسخہ ان نسخوں میں سے ہے جنہیں شیخ پر بہت سی باتیں غلط نسبت کر دی گئی ہیں یا شیخ نے (اول اجتہاد ایسا لکھا ہو پھر) اس سے رجوع کر لیا ہو گا بدلیل ان کے اس قول کے جو باب تین سو سینتیس میں ہے کہ آپ کا درجہ جنتوں میں وسیلہ ہے جس سے تمام جنتیں متفرع ہوتی ہیں اور یہ درجہ وسیلہ جنت عدن دار المقام میں ہے اور وہ تمام جنتوں میں سب سے بڑا درجہ ہے شیخ کا قول ختم ہوا سو اس سے بہت احتیاط کرو کہ شیخ کی طرف ایسی بات کو منسوب کرو جو نسخہ مذکور میں ہے اور پھر ان پر اعتراض کرو واللہ اعلم فکسی نے شیخ پر یہ اعتراض بھی کیا ہو گا اس کا یہ جواب شعرانی نے شیخ ہی کے کلام سے دیا ہے تقریر اعتراض و جواب کی ظاہر ہے اور یہ بات مباحث لمبر ۱۶ سے یہاں تک نبوت کے متعلق ہیں جیسے اسکے قبل ازل سے لمبر ۵ تک ذات و صفات کی متعلق تھے جس پر ان مباحث کے ختم پر تبیین بھی لکھی ہے اب یہاں سے آخر تک تین مباحث متفرق مسائل کے متعلق ہیں اور ان ہی پر انشاء اللہ تعالیٰ رسالہ ختم ہو جاوے گا و یا اللہ التوفیق و بیدارہ ازمتہ التحقیق و ہوالہادی و نعم الرقیق فی کل مقصود و کل طریق۔

## الاخترا ب (۲۳)

(ترجمہ) شیخ نے فص موسیٰ میں کہا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام فرعون کی آنکھ کی ٹھنڈک (جس کا ذکر حضرت آسیہؓ کے قول میں ہے قرۃ

قال الشیخ فی الفص الموسوی و کان (موسیٰ علیہ السلام) قرۃ فرعون بالیما الذی اعطاه اللہ عند الغرق فقیضہ

طاهر ومطهر الخ (الحل الا قوم) وقال  
فی الفتوحات وكان ابتداء الغرق عذاباً  
فصار الموت فيه شهادة خالصة برئيت  
لم يتخللها معصية فقبض على افضل  
عمل وهو التلفظ بالایمان الخ (سبيل السداد  
عن روح المعانی ج ۳ ص ۱۹۲)

عین لی و لك) اس ایمان کے بدولت بن گئے  
جو فرعون کو غرق کے وقت اللہ تعالیٰ نے  
عطا فرمایا پس اسکی روح ایسے حال میں قبض  
فرمائی کہ وہ طاہر مطہر ہو گیا اور فتوحات میں ہے  
کہ ابتداء غرق کی تو عذاب تھا کہ مخالفت کی  
سزا میں واقع ہوا (پھر اس غرق میں مرنا آخر

میں) شہادت خالصة صافیہ ہو گئی کہ اُمیں کوئی معصیت ہی متخلل نہیں ہوئی پس افضل عمل پر  
وہ قبض کیا گیا اور وہ عمل تلفظ بالایمان ہے ف ان عبارتوں سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ  
یہ فرعون کے قبول ایمان کے قایل ہیں جو کہ نصوص کے خلاف ہے

## الاقتراب (۲۳)

قال الشيخ في الباب الرابع والمستين وثلاثه  
بعد كلام طويل وقد حكى الله تعالى عن  
فرعون انه قال آمنت انما لا اله الا الله  
آمنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين  
فلم ينفعه هذا الايمان واطال في ادله  
انه لم ينفعه ايمانه قلت فكذب والله  
وافترى من نسب الى الشيخ محي الدين يقول  
بقبول ايمان فرعون وهذا نص يكذب  
الناقل على انه قال بقبول ايمان فرعون  
جماعة منهم القاضي ابو بكر الباقلائي  
وبعض الخنا بلية قالوا لان الله حكى عنه  
الايمان آخر عهده بالدين يا وجهي العلماء

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو چوسٹھ  
میں بعد کلام طویل کے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ  
نے فرعون سے نقل فرمایا ہے کہ اُس نے یہ  
کہا کہ میں اس پر ایمان لاتا ہوں کہ کوئی معبود  
نہیں بجز اُس ذات کے جس پر بنی اسرائیل  
ایمان لائے اور میں مسلمین سے ہوں سو اُسکو  
ایمان نافع نہیں ہوا اور شیخ نے اس دعویٰ  
کے دلائل میں بہت کلام طویل کیا کہ اُسکو  
اُسکا ایمان نافع نہیں ہوا شعرانی کہتے ہیں کہ  
پس وہ شخص کاذب ہے اور مفتری ہے جس نے  
شیخ محی الدین کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ وہ  
قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور یہ انکی

قاطبة علی عدم قبول ایمانہ وایمان جمیع  
 من آمن فی الباس لان من شرط الايمان  
 الاختيار وصاحب ايمان الباس كالمجأ  
 الى الايمان ولا يمان لا ينفع صاحبه الا  
 عند القدرة علی خلافه حتی يكون المرء  
 مختاراً لان متعلق الايمان هو الغيب  
 ولما من يشاهد نزول الملكة بعد ابد  
 فهو خارج عن موضوع الايمان والله اعلم  
 (البحث الحادي والخمسون ج ۲ ص ۱۱۱)  
 قال الشرائع ومن دعوى المتكران الشيخ  
 يقول بقبول ايمان فرعون وذلك كذب  
 واقتراء علی الشيخ فقد صرح الشيخ في  
 الباب الثاني والستين من الفتوحات  
 بان فرعون من اهل النار الذين لا يخرجون  
 منها ابد الا بدین والفتوحات من اخر  
 مؤلفاته فانه فرغ منها قبل موته بنحو ثلاث  
 سنين قال شيخ الاسلام الخالدي رحمه الله  
 والشيخ حمي الدين بتقدیر صدق ذلك  
 عنه لم ينفر ديد بل ذهب جمع كثير من  
 السلف الى قبول ايمان لما حكى الله عنه  
 انه قال امنت انه لا اله الا الذي امنت  
 به بنو اسرائيل وانا من المسلمين كان  
 ذلك آخر عهده بالدين و قال ابو بكر

تصريح (مذكور) اس ناقل کی تکذیب کرتی ہے  
 (ایک جواب تو یہ ہے اور) علاوہ اس کے  
 (دوسرا جواب علی سبیل التسلیم یہ ہے کہ اگر بالفرض  
 یہ ان کا قول بھی ہو تو اس میں وہ متفرق نہیں ہیں  
 اعتراض طعن کیا جائے بلکہ ایک درجہ  
 بھی قبول ایمان فرعون کی قابل ہوئی ہے انہیں  
 سے قاضی ابوبکر باقلانی اور بعض جنابہ بھی  
 ہیں وہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے  
 فرعون کا ایسے وقت میں ایمان لانا نقل فرمایا  
 کہ اس کا دنیا میں آخری وقت تھا تو اس کا خاتمہ  
 ایمان پر ہوا) اور جمہور علماء عمومًا اس کا ایمان کے  
 عدم قبول پر ہیں نیز اس کے بھی جو حالتیں  
 (شدت موت) میں ایمان لاوے اس لئے کہ ایمان  
 کی شرط اختیار ہے اور ایمان باس والا  
 مثل اس کے ہے جو ایمان کی طرف مضطر کیا  
 جاوے اور ایمان اپنے اختیار کرنے والے کو  
 اسی وقت نافع ہوتا ہے جب اس کے خلاف  
 پر بھی قدرت ہو تاکہ وہ (ایمان لانے میں مختار  
 ہو اور دوسرے اس وجہ سے (مقبول نہیں)  
 کہ ایمان کا متعلق غیب ہے اور جو شخص ملکہ  
 عذاب کے نزول کا مشاہدہ کر لے وہ موضوع  
 ایمان سے خارج ہو جاتا ہے (ایک دوسرے  
 مقام پر) شرائع نے کہا ہے کہ معترض کا ایک



الباقلا فی قبول یمانہ ہوا لا قوی من حیث  
 الاستدلال ولم یرد لنا نص صریح انہ مات  
 علی کفرہ ودلیل جہوں السلف والمخلف علی  
 کفرہ انہ آمن عند الباس وایمان اہل  
 الباس لا یقبل (الفصل الثانی ج ۱ ص ۱۱۱)  
 وقال فی الباب السبعین فی الزکوۃ ان التنبیۃ  
 من الفرائض الواجبة حال لتکلیف فان  
 اخرها الی الاحتضار لم تقبل ولہذا لم  
 یقبل یمان فرعون انتہی قلت فکذب  
 واللہ وافتری من قال ان الشیخ محی الدین  
 یقول بقبول یمان فرعون وہذا انصہ  
 یکذب الناقل واللہ اعلم (مبحث ساد  
 وخمسون ج ۲ ص ۱۱۱) قال الشیخ فی الباب  
 الثانی والستین من الفتوحات وترجع  
 الاربعۃ اقسام الی المجرمین خاصۃ قال  
 تعالیٰ وامتاز الیوم ایہا المجرمون ای  
 المستحقون لان یكونوا اهل سکنی جہنم  
 لا یخرجون منها اید الی الجنۃ القسم  
 الاول المنکرون عن امر اللہ کفرعون و  
 النمرود وابی لہب واضر ابہم الی قولہ  
 فہولاء الاربعۃ ہم الذین لا یخرجون  
 من النار من جن وانس انتہی قلت فکذب  
 واللہ وافتری من نسب الی الشیخ محی الدین

دعوے یہ بھی ہے کہ شیخ قبول یمان فرعون کی  
 قایل ہیں اور یہ محض کذب اور شیخ پر افتراء ہے  
 کیونکہ شیخ نے فتوحات کے باب باسٹھ میں  
 تصریح کی ہے کہ فرعون ان اہل نارت سے ہے جو  
 اس سے ابدالآباد بھی نہ نکلیں گے اور فتوحات  
 ان کے مولفات میں آخری کتاب ہے کیونکہ وہ  
 اس سے تقریباً تین سال قبل وفات فارغ  
 ہوئے ہیں شیخ الاسلام خالدی رحمہ اللہ  
 کہتے ہیں کہ اگر شیخ سے یہ قول بالفرض التقبیہ  
 صادر بھی ہوا ہو تو وہ ہمیں منفرد نہیں بلکہ  
 متقدمین سے بھی ایک کثیر جماعت اس کے  
 قبول ایمان کی طرف لگی ہے بوجہ اسکے کہ  
 اللہ تعالیٰ نے اس سے یہ حکایت فرمائی ہے  
 کہ اس نے یہ کہا آمنت بالذی امنت بہ  
 بنو اسرائیل وانا من المسلمین راس کا  
 ترجمہ بھی گزر چکا اور یہ کہنا اسکا آخری وقت  
 میں تھا اور ابوبکر باقلا فی نے کہا ہے کہ اسکا  
 قبول یمان ہی دلیل کی رو سے اقویٰ ہے  
 اور ہمارے لئے کوئی نص صریح اسمیں وارد  
 نہیں ہوئی کہ وہ اپنے کفر پر اہوا اور جمہور  
 سلف و خلف کی دلیل اُسٹے کفر پر ہے  
 کہ وہ باس کی حالت میں ایمان لایا ہے اور  
 اہل باس کا ایمان قبول نہیں ہوتا اور شیخ نے

انہ یقول بقبول ایمان فرعون ولوانہ  
 کان یقول بہ ما صرح بہنا بانہ من  
 اهل النار الذین لا ینخرجون منها ابدا لا بد  
 فاما انہ مدسوس علیہ، کما صرت الاشارة  
 الی ذلک فی الخطبة واما انہ کان تبع  
 فیہ القاضی ابابکر الباقلائی فانہ قایل  
 بقبول ایمان فرعون لان اللہ تعالیٰ حکى  
 عنہ انہ قال لا الہ الا الذی آمنتم بہ  
 بنوا اسرائیل وانا من المسلمین ولم یحک  
 عنہ ما یناقضہ بعد ذلک وقد العقد  
 اجماع الائمة کلہم علی عدم قبول ایمانہ  
 قایل ان تنقل عن الشیخ محی الدین انہ  
 یقول بقبول ایمان فرعون وتخرق الاجماع  
 لاسیما والفتوحات من او اخر مؤلفاتہ لانہ  
 فرغ منها قبل موتہ بنحو خمس سنین واللہ  
 تعالیٰ اعلم (المبحث الحادی والسبعون  
 ج ۲ صفحہ ۱۷۷)

باب شتر میں زکوٰۃ کی بحث میں کہا ہے کہ تو بہ  
 کرنا ان فرائض میں سے ہے جو مکلف ہو نیکی  
 حالت میں واجب اگر حضور موت تک اسکو  
 مؤخر کر دے تو پھر مقبول نہیں ہوتی اور اسی سطر  
 فرعون کا ایمان مقبول نہیں ہوا امام شرعانی  
 کا قول ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص  
 کاذب اور مفتری ہے جو کہتا ہے کہ شیخ قبول  
 ایمان فرعون کے قایل ہیں انکی یہ تصریح اس ناقل  
 کی تکذیب کرتی ہے واللہ اعلم (آگے شیخ کو اس  
 قول مذکور محل کی تفصیل ہے یعنی شیخ نے فتوحات  
 کے باب باسٹھ میں کہا ہے کہ کفار کے چاروں  
 قسموں کا مرجع خاصۃً مجریمین کی طرف ہو چکے  
 حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آج جدا ہو جاؤ  
 اے مجرمو یعنی وہ لوگ جو اسکے مستحق ہیں کہ وہ سکون  
 جہنم کے (اصلی) اہل ہوں وہاں سے جنت کی  
 طرف ابد تک نہ جاسکیں (ان میں سے) ایک قسم  
 وہ ہیں جو حکم حق سے تکبر کرنے والے ہیں جیسے

فرعون اور فرود اور ابولسب اور ان کے امثال یہاں تک یہ مضمون چلا گیا ہے کہ یہ چاروں قسمیں وہ  
 ہیں جو دوزخ سے نہ نکلیں گے خواہ جن ہوں خواہ انسان ہوں فقط (شرعانی کا قول ہے) میں کہتا ہوں  
 کہ واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جو شیخ محی الدین کی طرف اسکو منسوب کرتا ہے کہ وہ قبول ایمان فرعون  
 کے قایل ہیں اور اگر وہ اسکے قایل ہوتے تو اس مقام پر اسکی کیوں تصریح کرتے کہ وہ ان اہل نار کے  
 جو اس سے ابد الابد تک نہ نکلیں گے پس یہ (قول قبول ایمان فرعون کا) یا تو ان کے کتاب میں ٹھونس دیا  
 گیا ہے جیسا کہ (یواقیت کے) خطبہ میں اسکی طرف اشارہ گزر چکا ہے اور یا اس میں انھوں نے قاضی

ابوبکر باقلانی کا اتباع کر لیا ہوگا (پھر رجوع کر لیا ہوگا کیونکہ) وہ (یعنی ابوبکر باقلانی) قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے یہ تو حکایت فرمائی ہے کہ لا الہ الا الذی امننت بہ بنو اسرائیل وانا من المسلمین اور اسکے بعد اسکے مناقض کی حکایت نہیں فرمائی یہ ابوبکر کی دلیل شرعی اسکو رد کرتے ہیں) اور (کہتے ہیں کہ) اسکے ایمان کے عدم قبول پر تمام ائمہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے سو تم اسکی بہت احتیاط رکھنا کہ شیخ محی الدین سے نقل کرنے لگو کہ وہ قبول ایمان فرعون کے قایل ہیں اور اجماع کی مخالفت کرنے لگو خاص کر اس حالت میں کہ فتوحات انکی آخری مؤلفات میں سے ہے کیونکہ وہ اس سے تقریباً اپنی وفات سے پانچ برس پہلے فارغ ہوئے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

فت تقریر مذکور کا حاصل دو جواب ہیں ایک یہ کہ یہ پہلا قول ہوگا پھر اس سے رجوع کر لیا دوسرا یہ کہ انکی کتاب میں کسی نے الحاق کر دیا اور دونوں امر پر قرینہ یہ ذکر کیا گیا کہ فتوحات میں اسکے خلاف ہے اور وہ آخری تصنیف ہے اور آخری ہونے کی دلیل میں یہ کہا ہے کہ ایک عبارت کی بناء پر تین برس اور ایک عبارت کی بناء پر پانچ برس قبل وفات اس سے فارغ ہوئے ہیں جس میں تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ تسوید پانچ برس پہلے کی ہو اور تبیین تین برس پہلے کی ہو اور اسکی ساتھ اسکو بھی منضم کرنا چاہئے کہ فصوص جہیں وہ عبارت قبول ایمان فرعون کی ہے اس سے پہلے کی تصنیف ہے چنانچہ دلیل اسکی یہ ہے کہ شیخ کی وفات ۳۳۰ھ میں ہے اور فصوص کی تالیف جیسا اسکے خطبہ میں ہے ۳۳۰ھ کی ہے یعنی وفات سے نو دس سال قبل کی تو فتوحات کا قول مؤخر ہوا فصول کے قول سے پس فصوص کے قول کو مدسوس یا مرجوع عنہ کہا جاوے گا مگر اس تقدم و تاخر پر تو یہ خدشہ ہے کہ فصوص شیشی میں ایک مقام پر یہ عبارت ہے وقد بینا هذا فی الفتوحات المکیة جو نص ہے فصوص کے تاخر پر اور یہ خود مصنف کی تصریح ہے تو دوسروں کی تاریخ سے مقدم ہوگی گو اسکا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات تصنیف سابق میں کوئی مضمون مجمل ہوتا ہے اور لاحق میں وہ مفصل ہوتا ہے اس تفصیل کے بعد اس سابق میں اسکا حوالہ دینے کے لئے ایسا جملہ بڑھایا جاسکتا ہے تو اس جملہ سے اس دعوے تاخر میں قبح نہیں ہوا اور اس تقدم و تاخر کو مانکر بھی ایک دوسرا خدشہ یہ ہے کہ اگر فتوحات میں فصوص کا مضمون نہ ہوتا تو فتوحات کا مؤخر ہونا مفید ہوتا مگر یہی مضمون انہیں بھی موجود ہے جسکو اغتراب کی سرخی میں بحوالہ سبیل السد و روح المعانی سے نقل کیا گیا ہے تو اب تقدم و تاخر تو قرینہ



نہیں ہو سکتا اس سے قطع نظر کر کے یا تو دونوں کتابوں میں اسکو مدسوس کہا جاوے اور یا تعارض کے وقت بنا بر ایک قاعدہ علیہ کے اس قول کی نسبت کو ترجیح دی جاوے جو جمہور کے موافق ہو وہ قاعدہ یہ ہے کہ اذا اختلف كلام امام يؤخذ منه بما يوافق الادلة الظاهرة (مقام عشرين من الحل الا قوم عن روح المعانی) بعض نے ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ شیخ کا کشف ہے جو بوجہ مخالفت ظاہر دلائل کے غلط ہے مگر قصوص میں جو شیخ نے اس دعوے کے دلائل ذکر کئے ہیں ان میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے چنانچہ الحل الا قوم میں ان کے کلام سے سات دیکھیں مع جواب نقل کی ہیں جو دیکھنے کے قابل ہیں بہر حال مسئلہ میں مسلغ اجتہاد کا نہیں ہے اور قایلین بالایمان کی بڑی دلیل اسکا تکلم بکلمۃ الایمان ہے مگر حق تعالیٰ کا ارشاد اَلَا نَقْدُ عَصِیْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِیْنَ نص ہے اس کے رد میں ہیں اسلم جواب میں یہی ہے کہ اس قول کو مدسوس کہا جاوے جیسا شرعی کا مسلک ہے اور ایک چوتھا جواب اور ہے جو چودھویں صدی میں پیدا ہوا ہے اور اپنی نظائر کی ساتھ ایک رسالہ کی صورت میں شائع بھی ہو گیا ہے جو کہ نہایت ہی ردی اور ساقط ہونے کے سبب قابل توجہ بھی نہیں تھا مگر چونکہ اختراع اس جواب کا ایک ایسے شخص کی طرف سے ہوا ہے جو منسوب الی العلم والمشیخہ ہیں اور اس بنا پر احتمال تھا کہ شاید کسی کو دھوکہ ہو جاوے غمگرا سوچے کہ وہ رسالہ غربی سے اردو میں ہونے کو ہے یا ہو چکا ہو جس سے وہ عوام کی نظروں سے بھی گزرے گا اسلئے ضروری معلوم ہوا کہ اس جواب کو مع جواب پنجاب کے جو بعض اہل علم نے تحریر کیا ہے ان ہی کی عبارت میں ملخصاً نقل کر دیا جائے **وہوہذا** اسکے بعد یعنی بعض اور مضامین کے بعد (مراد اس سے اس رسالہ عربی کا مصنف ہے) ایک اور واقعہ بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قرآن میں فرعون کے ایمان کی خبر دی گئی ہے۔ اور قصوص الحکم میں لکھا گیا ہے کہ مومن ہوا اور حق سبحانہ نے اس کے گناہوں سے بالکل پاک ہونے کی حالت میں اسکی روح قبض کی۔ کیونکہ جب وقت وہ مر اسوقت وہ مومن تھا اور بعد ایمان اس نے کوئی گناہ نہیں کیا اور گناہ ہائے سابق ایمان سے معاف ہو چکے تھے سو ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ قرآن میں جس فرعون کی حالت بیان کی گئی ہے وہ عالم شہادت کا فرعون ہے اور قصوص میں جسکے ایمان کی خبر دی گئی ہے وہ عالم مثال کا فرعون ہے کیونکہ قصوص جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

شیخ اکبر کو خواب میں عطا فرمائی تھی جو کہ واقعہ ہے عالم مثال کا اس لئے آسمین جس قدر مضامین ہیں وہ بالذات عالم مثال کی خبریں ہوں گی اب اگر کوئی واقعہ عالم مثال سے عالم شہادت میں بھی ظہور پذیر ہو گیا ہے تو وہ بالعرض عالم شہادت کی بھی خبر ہو جاوے گی اور اگر کسی مانع کی وجہ سے عالم شہادت میں اس کا ظہور نہیں ہوا ہے بلکہ وہ عالم مثال ہی تک محدود رہا ہے تو وہ عالم مثال کی خبر ہوگی اور عالم شہادت کی خبر ہوگی کیونکہ عالم مثال عالم شہادت سے اوسع ہے کیونکہ جو کچھ عالم شہادت میں ہے اس کا عالم مثال میں ہونا ضرور ہے اور جو کچھ عالم مثال میں ہے اس کا عالم شہادت میں ہونا ضرور نہیں جیسا کہ اس کو امام ربانی مجدد الف ثانی قدس سرہ نے اپنے بعض مکتوبات میں مفصلاً بیان فرمایا ہے پس کفر فرعون بھی حق ہے اور ایمان فرعون بھی کیونکہ دونوں خبریں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہیں مگر فرق اتنا ہے کہ کفر فرعون عالم شہادت قطعاً ہے اور اس کا منکر کافر ہے اور ایمان فرعون مثالی ظنی ہے کیونکہ اس کی بنا ایک خبر واحد ظنی پر ہے اور وہ یہ ہے من رانی فی المنام فقد رانی حقاً فان الشیطان لا یمثل بی پس اس کا منکر کافر ہوگا بلکہ اس کو قطعاً فاسق کہا جاوے گا ابہ کلاماً محصلاً یہ محصل بتھارید کے کلام کا جس کو دیکھ کر خدائی شان نظر آتی ہے اور بے ساختہ زبان سے نکلتا ہے سبحان الذی ہو قادر علی مسخ العقول خدا پناہ میں رکھے ایسے جاہلانہ غلو اور ایسی کج فہمی سے مسلمانوں اور تو زید کا یہ کہنا غلط ہے کہ قصوص میں جتنے واقعات ہیں وہ اخبار عما فی عالم المثال ہیں کیونکہ خواب گو عالم مثال سے تعلق رکھتا ہو مگر اسکے لئے یہ کب ضرور ہے کہ ہمیں جو خبر دی جا رہی ہے وہ عالم مثال کی خبر ہو گیا عالم شہادت میں زید عالم مثال کی خبریں نہیں دے رہا ہے پس اگر عالم مثال میں عالم شہادت کی خبر دی جاوے تو کونسا استحالہ ہے اور جبکہ کوئی استحالہ نہیں اور قصوص میں اس کا دعویٰ نہیں کہ یہ عالم مثال کی خبریں ہیں تو زبردستی اور بلا دلیل ان کو عالم مثال کی خبریں کہنا سوائے مجنون کے اور کون ایسا کر سکتا ہے یہ ہی تو وجہ ہے کہ نہ کسی صوفی کو یہ تطبیق سوتھی اور نہ کسی عالم کو کیونکہ نہ کوئی اتنا جاہل تھا نہ کسی کو سوجھی پھر اگر اس کو مان بھی لیا جاوے گو واقع میں ایسا نہیں ہے تو وہ فتوحات مکیہ کا کیا جواب دیگا جس میں قرآن سے شیخ نے ایمان فرعون ثابت کیا ہے اور جس فرعون کے کفر کی خبر قرآن میں ہے اسی کے کفر کا انکار کیا ہے چنانچہ انھوں نے فتوحات مکیہ بائنا میں الان وقد عصیت قبل وکنت من المفسدین فالیوم ننجیک ببیدناک لتکون

لمن خلفك آية الخ کی اس طرح شرح کی ہے کہ بجائے کفر فرعون کے ایمان فرعون ثابت ہوا اور  
 کہا ہے ما فی الآیۃ ان یاس الاخرة لا یرتفع وان ایمانه لم یقبل وانما فیہا ان یاس الدنیا  
 لا یرتفع عن نزل بہ اذا آمن فی حال نزولہ الا قوم یونس علیہ السلام۔ نیز کہا ہے  
 فكان ابتداء العرق عذابا فصبار الموت فیہ شہادۃ خالصۃ برئیۃ لم یتخللہا  
 معصیۃ فقبض علی افضل عمل وهو التلغظ بالایمان کل ذالک حتی لا یقنط احد  
 من حصۃ اللہ ولا اعمال مجواتیمہا فلم یزل الایمان باللہ مجول فی باطنہ وحال الطابع  
 الالہی الذاتی فی الخلق بین الکبریاء واللطائف الانسانیۃ فلم یدخلہا فظ کبریاہ  
 نقلتہ من روح المعانی جلد ثالث ص ۲۹۲ پس اگر قصوص اور قرآن کے درمیان تعارض  
 نہ رہا تو قرآن اور فتوحات مکیہ کے درمیان تعارض ہو گیا دیکھیں زید کی وقا و طبیعت اس تعارض  
 کو اٹھاتی ہے یا فتوحات مکیہ پر ایمان لا کر کفر فرعون عالم شہادت کا انکار کرتی ہے اور زید کو کافر  
 مسلم الکفر بناتی ہے یا شیخ اکبر کی تکفیر کرتی ہے صاحبو یہ ہوتے ہیں نافی اور غلو فی الاعتقاد کے  
 نتائج اور حقیقت یہ ہے کہ یہ یا شیخ کی کشفی غلطی ہے چنانچہ ان کے بہت سے کشف مخالف اجماع اہل  
 اسلام واقع ہوئے ہیں اور اہل ظاہر تو اہل ظاہر خود ارباب باطن ان کا تحطیہ کرتے ہیں اور یا اس قسم  
 کے مضامین مدسوس ہیں اور ملاحدہ و زنادقہ نے انکی کتابوں میں بھر دئے ہیں تاکہ لوگ دھوکہ کھاؤ  
 اور گمراہ ہوں یہ مسلک شیخ عبدالوہاب شرعی کا ہے الغرض قصوص کی حمایت جیسا کہ زید نے کی ہے  
 بالکل غلط ہے اور سنو زید نے تسلیم کیا ہے کہ یہ امر ممکن ہے کہ ایک شخص عالم مثال میں مومن ہو اور  
 عالم شہادت میں کافر ہو اور اسکے ساتھ یہ بھی کہا ہے جو چیز عالم شہادت میں ہے اسکا عالم مثال میں مومن  
 ضرور ہے پس ان دونوں باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ عالم مثال میں فرعون کافر بھی ہو اور مومن بھی کیونکہ  
 عالم شہادت میں فرعون کافر ہے پس اسکو عالم مثال میں بھی کافر ہونا چاہئے ورنہ لازم آئے گا کہ بعض  
 اشیا جو عالم شہادت میں ہیں عالم مثال میں نہیں ہیں اور جب فرعون عالم مثال میں کافر بھی ہوا  
 اور مومن بھی تو عالم مثال میں اجتماع متقابلین لازم آگیا **وہو محال**۔ نیز سمجھ میں نہیں  
 آتا کہ جب فرعون مثالی مومن ہے اور فرعون شہودی کافر تو پھر ایک دوسرے کی مثال کیونکر ہو گیا گیا  
 ایک مومن ایک کافر کی مثال کہا جاسکتا ہے نیز اگر کوئی دعویٰ کرے کہ مجھے کشف ہوا ہے کہ زید عالم



مثال میں کافر ہے تو نہیں معلوم وہ اسکا کس طرح رد کر گیا یا اسکا کوئی متبع اسکی دلیل سے حمایت کر گیا پس زید کا دعویٰ مخالف بین العین والمثال بلا ایمان والکفر سراسر غلط اور باطل محض ہے اور یہ اختراع زید کی جودت طبع کا ہے جس کا منشا غلو فی الاعتقاد ہے رہا واقعہ خواب کا سوا اس کا جواب یہ ہے کہ جو خواب خلاف شریعت ہو بالکل غلط ہے اور جب یہ مضمون نص قرانی کے خلاف ہے اور جو توجیہ مؤلف نے کی باطل ہے تو عبارت فصوص کا رد کرنا لازم ہے اور منکرین کو قطعاً حق کہنا زید کی سراسر جرات و بیباکی اور نادانی و جہل ہے خدا بجاوے ایسے جہل و غلو فی الاعتقاد سے انتہی القدر ضروری من الکلام الذی هو من فصل الخطاب علی ذلك الجواب الذی هو بعید عن الصواب من رسالہ سبیل السداد لبعض اهل لوداد احقر کہتا ہے کہ اگر کوئی خواب شریعت کے خلاف بھی نہ ہو تب بھی وہ حجت شرعیہ نہیں اور اس سے نہ کوئی اعتقاد ثابت ہو سکتا ہے نہ کوئی حکم کہا ثبت فی محلہ خوب سمجھ لو۔

## الاغتراب (۲۲)

قال الشیخ فی فص یونسی واما اهل النار فبالهم الی النعیم ولكن فی النار اذا لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بودا اسلاما علی من فیها وهذا نعیمهم (الحال لا قوم مقام ثامن) والونیر اور یہی ان کی نعیم ہے فوجہ اعتراض اس میں ظاہر ہے کہ فصوص قطعیہ سے تابید عذاب کفار کے لئے ثابت ہے اور یہ اس کے معارض ہے۔

(ترجمہ) شیخ نے فص یونسی میں کہا ہے کہ اہل نار کا مال (اخیر میں) نعیم کی طرف ہوگا لیکن نار ہی میں (رہکر) اس لئے کہ مدت عذاب کے ختم ہونے پر صورتہ نار کے لئے ضروری ہے کہ وہ خنک اور سلامتی ہو جاوے اپنے رہنے والوں پر اور یہی ان کی نعیم ہے فوجہ اعتراض اس میں ظاہر ہے کہ فصوص قطعیہ سے تابید عذاب کفار کے لئے ثابت ہے اور یہ اس کے معارض ہے۔

## الاقتراب (۲۲)

فی العقیدۃ الصغری للشیخ والتابید للمؤمنین فی النعیم المقیم والتابید (ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغریٰ میں کہ مؤمنین کیلئے نعیم مقیم میں تابید اور کافریں

للكافرين والمنافقين في العذاب الاليم  
 حق (خطیب ج ۱ ص ۱۰) وقال في الباب  
 العشرين خطا اهل النار من النعيم عدم  
 توقع العذاب وخطهم من العذاب  
 في حال عدم توقعه فلا امان لهم  
 بطريق الاخبار من الله تعالى بقوله لا يفتر  
 عنهم واطال في ذلك (كبريت على ارباب  
 ج ۱ ص ۱۰) قال في باب الجنائز من الفتوحات  
 اعلم ان الاخبار الصحيحة والاصول الصريحة  
 تقتضي بخرج قاتل نفسه من النار و  
 ان النص الوارد بتأبید الخلود بخرج  
 الزجر او يحمل على قاتل نفسه من الكفار  
 الى آخر ما قال واطال وقال الشعراني بعد  
 نقله قلت وفي هذا الكلام وما بعده  
 (وهو نحو ما سبق) رد عن الشيخ وتكذيب  
 لمن افترى عليه انه يقول بخرج اهل النار  
 من الكفار والله اعلم (مبحث خاص و  
 خمسون ج ۲ ص ۱۰) وقال الشعراني فان  
 قلت فهل اهل النار حظ من النعيم في  
 وقت من الاوقات فاجواب كما قال الشيخ  
 في الباب العشرين من الفتوحات نعم  
 اهل النار حظ من النعيم ولكن صوره  
 نعيمهم عدم توهمهم وتوقع العذاب

ومنافقين کے عذاب الیم میں تاہد حق ہے اور  
 باب عشرين میں فرمایا کہ اہل النار کا حصہ نعيم سے  
 یہ ہو سکتا تھا کہ ان کو عذاب (دائم) کی توقع  
 نہ ہوتی (تو اسکو سوچ کر کچھ تسلی ہو سکتی تھی)  
 اور ان کا حصہ عذاب سے حالت عدم عذاب  
 میں بھی (اگر فرضاً اسی حالت کا وقوع بھی ہوتا)  
 یہ تھا کہ عذاب کا اندیشہ ہوتا (تو اسکو سوچ کر  
 بھی کلفت ہوتی اور اب تو عدم عذاب کی  
 بھی کوئی حالت نہیں بلکہ وقوع ہی کی ہے جو  
 اندیشہ سے بھی بڑھ کر ہے تو اور بھی سخت عذاب  
 ہوگا اسی طرح ان کے لئے عدم توقع عذاب  
 دائم کی بھی کوئی صورت نہیں جس سے گو نہ  
 تسلی ہوتی (تو اس صورت میں) ان کیلئے  
 کوئی امان ہی نہیں (اور یہ عدم امان) اس  
 طریق سے (ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس  
 قول میں (اسکی) خبر دی ہے کہ یہ عذاب کسے  
 سبست (بھی) نکلیا جاوے گا اور اس میں کلام  
 طویل فرمایا اور فتوحات کے باب الجنائز میں  
 لکھا ہے کہ جانا چاہئے کہ اخبار صحیحہ اور اصول  
 صریحہ اسکو مقتضی ہیں کہ خودکشی کرنے والا دوزخ  
 سے نکلیگا اور یہ کہ نص جو اس باب میں  
 تاہد خلود کی وارد ہوئی ہے وہ زجر کے موقع  
 میں واقع ہوئی ہے یا اس خودکشی کے ثبوت کے

بهم کہا ان حظمهم من شدة العذاب  
توقعه لانه لا امان لهم بطريق الاخبار  
عن الله تعالى فلا يفتر عنهم العذاب  
فلم يزالوا في غشية من العذاب بعد غشية  
وافاقته بعد افاقته ففي حال الغشية بعد  
بالعذاب المتخيل وفي حال الافاقته بعد  
بالعذاب المحسوس وهكذا ابد لا بد من  
دهر الداهرين فعلم ان اشد العذاب على  
اهل النار ما يقع في نفوسهم من التوهمات  
فانهم لا يتوهمون قط عذابا اشد مما هم  
فيه الا تكون في نفوسهم لوقته (المبحث  
الحادی والسبعون ج ۲ ص ۱۸) وقال  
(الشيخ) وليس عند اهل النار الذين هم  
اهلها نوم وانما يكون النوم فيها عصاة  
الموحدين فقط وهذا القدر الذي  
يتنبهون به في النار وليست بمحزون قال  
ذلك من رحمة الله بعصاة الموحدين قال  
فعلم ان اهل النار الذين هم اهلها لا يتألمون  
لقوله تعالى لا يفتر عنهم يعني العذاب  
وهم فيه مبلسون ذكرة في الباب العشرين  
من الفتوحات قال واذا نام عصاة الموحدين  
يكون نعيمهم فمناهم بالروية الحقة فيروى نفسه  
مثلا انه يخرج من النار وصار في فرح وسرور

پر محمول ہے جو کافر ہو ان کے قول کے آخر تک  
جسمیں انہوں نے کلام طویل کیا ہے امام شرعی  
نے اسکو نقل کر کے کہا ہے کہ اس کلام میں اور  
جواب کے بعد ہے کہ وہ بھی اسی قسم کا ہے شیخ کی  
طرف سے جواب ہے اور اس شخص کی تکذیب  
ہے جس نے ان پر افتراء کیا ہے کہ وہ اس کے  
قابل ہیں کہ کفار و زنج سے خارج ہونگے و اللہ  
اعلم اور شرعی نے کہا ہے کہ اگر تم کہو کہ کیا اہل  
کو بھی کسی وقت نعيم سے کچھ حصہ ملیگا اس کا  
جواب جیسا کہ شیخ نے فتوحات کے باب  
عشرین میں کہا ہے یہ ہے کہ ہاں اہل نار کے  
لئے نعيم سے حظ ہونے کی ایک صورت ہے  
لیکن وہ صورت نعيم کی واقع نہیں ہوگی کیونکہ  
وہ صورت یہ ہے کہ ان کو وقوع عذاب کا خیال  
نہ ہو جیسا کہ ان کا حصہ شدت عذاب سے  
یہ ہے کہ عذاب کا احتمال ہو (اور احتمال بلکہ  
یقین عذاب کا تحقق اور عذاب کا خیال نہ ہونا  
غیر متحقق ہیں کوئی صورت نعيم کی واقع نہ ہوتی)  
اس لئے کہ ان کو کسی حال میں بھی (امان نہیں ہے  
اور یہ امر بطریق اخبار عن اللہ معلوم ہوا تو عذاب  
ان کے کبھی سست نہ ہوگا پس وہ ہمیشہ اس  
حال میں رہیں گے کہ عذاب سے اُس پر غشی  
پر غشی ہوگی اور افاقہ کے بعد افاقہ ہوگا حالت



واكل وشرب وجماع ثم اذا استيقظ  
لا يرى شيئاً كما يرى اهل الدنيا ذلك  
في منامهم سواء قال ومنهم والعياذ بالله  
من يرى نفسه في منامه ذلك في يؤس  
رضه وعقوبات وقراش من شوكة  
وتخوذك نسأل الله العافية قلت  
فقد كذب والله واخترى من نقل عن  
الشيخ محي الدين انه كان يقول ان  
اهل النار يتلذذون بدخولهم النار  
وانهم لو اخرجوا منه تغذوا بذلك الخرج  
وان وجد تخوذك في شيء من كتبهم  
مدسوس عليه فاني مررت على كتاب الفتوحات  
المكينة فرأيت مشحوناً بالسلام على عذاب  
اهل النار وهذا الكتاب من اعظم كتبهم  
واخرها تاليفاً كبريت على الهاشمي (ج ۲)  
قال الشعراني بعد ما نقل بعض كلام الشيخ  
على صفة عذاب اهل النار وانصه قلت  
فكذب والله واخترى من اشاع عن الشيخ  
محي الدين ابن العربي رحمه الله انه كان يقول  
ان اهل النار الذين هم اهلها يخرجون منها  
بعد مدة تعذيبهم وكذلك كذب من  
دس في كتاب الفصوص والفتوحات  
المكينة ان الشيخ قابل بان اهل النار

غشی میں تو عذاب متخیل سے معذب ہوں گے  
اور حالت افاقہ میں عذاب محسوس سے معذب  
ہوں گے اور اسی طرح ابد الابد تک اور دہر  
غیر متناہی تک ہوتا رہیگا اس سے معلوم ہوا  
کہ سخت ترین عذاب اہل نار پر وہ ہوگا جو ان  
کے دلوں میں خیالات پیدا ہوں گے پس وہ  
جب بھی ایسے عذاب کا خیال کریں گے کہ ان کے  
موجود عذاب سے اشد ہوگا وہ فوراً ان کے  
ذات میں متحقق ہو جاوے گا اور شیخ نے فرمایا ہے  
کہ اہل دوزخ کو جو حقیقت اہل نار ہیں (یعنی کفار)  
غیندہ آویگی دوزخ میں نہ صرف عصاة موحیدین  
کو آویگی اور اس مقدار کے موافق وہ دوزخ میں  
نعیم اور راحت پالیں گے اور یہ حق تعالیٰ کی  
رحمت ہوگی عصاة موحیدین کے ساتھ پس معلوم  
ہوا کہ حقیقی اہل نار (یعنی کفار) کو غیندہ آویگی  
بدلیل قول حق تعالیٰ کے کہ وہ عذاب ان سے  
سست نکلیا جاوے گا اور وہ ہمیں ناامید نہ  
ہیں گے اسکو فتوحات کے باب میں ذکر  
فرمایا ہے شیخ نے کہا ہے کہ جب عصاة موحیدین  
کو غیندہ آویگی تو ان کی نعیم نیند کی حالت  
میں اچھے خواب کا نظر آنا ہوگا تو اپنے کو مثلاً  
اس طرح دیکھے گا کہ وہ دوزخ سے نکل گیا ہے  
اور فرح و سرور اور خور و نوش اور وقایع میں

يتلذذون بالنار وانهم لو اخرجوا منها  
 لاستغاثوا وطلبوا الرجوع اليها كما رأيت  
 ذلك في هذين الكتابين وقد حذف  
 ذلك من الفتوحات حال اختصاري  
 لها حتى ورد على الشيخ شمس الدين الشافعي  
 المديني فاخبرني بانهم دسوا على الشيخ  
 في كتبه كثيرا من العقائد الزائغة  
 التي نقلت عن غير الشيخ كما مرّت الاشارة  
 اليه في الخطبة فان الشيخ من كل لغات  
 باجماع اهل الطريق وكان جليسا لله  
 صلى الله عليه وسلم على الدوام فكيف  
 يتكلم بما يهدم شيئا من اركان شريعته  
 ويساوي بين دينه وبين جميع الاديان  
 الباطلة ويجعل اهل الدارين سواء هذا  
 لا يعتقده في الشيخ الا من عزل عقله فاليك  
 يا اخي ان تصدق من يضيف شيئا من  
 العقائد الزائغة الى الشيخ واجم معك و  
 بصرك وقلبك وقد نصحتك والسلام وقد  
 رأيت في عقائد الشيخ الوسط ما نصه و  
 نعتقد ان اهل الجنة واهل النار مخلدان  
 في دارهما لا يخرج احد منهم من داره  
 ابد الابدين ودهر الداهرين قال وهاذا  
 باهل النار الذين هم اهلها من الكفار و

مشغول ہے پھر جب جاگ اٹھیں گے تو ان  
 چیزوں میں سے کچھ بھی نہ دیکھیں گے جیسا اہل  
 دنیا ان باتوں کو خواب میں دیکھتے ہیں برابر  
 یہی حالت آنکی ہوگی اور بعض اُن میں اشر  
 پناہ میں رکھے اپنے کو خواب میں سختی اور ضرر  
 اور تکالیف اور پرہیزگارستانہ اور اسی قسم کی  
 چیزوں میں دیکھیں گے میں (یعنی شرابی) کہتا  
 ہوں پس واشر وہ شخص کاذب اور مفتری ہے  
 جس نے شیخ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ اس کے  
 قایل ہیں کہ اہل نار اپنے دخول نار سے لذت  
 حاصل کرینگے اور یہ کہ اگر وہ اُس سے نکال  
 لئے جاویں تو اس نکلنے سے وہ تکلیف پاویں گے  
 اور اگر اس قسم کی کوئی بات اُن کی کسی کتاب  
 میں پائی جاوے تو وہ اُن پر تھوپی گئی ہے  
 کیونکہ میں نے اُن کی پوری کتاب فتوحات  
 مکیہ پر نظر ڈالی ہے میں نے اسکو عذاب اہل  
 نار کے مضمون سے بھرا ہوا دیکھا اور یہ کتاب  
 اُن کی سب کتابوں میں عظیم بھی ہے اور تالیف  
 میں آخری بھی ہے امام شرانی نے (ایک مقام  
 پر) کیفیت عذاب اہل نار کے متعلق کچھ کلام  
 نقل کر کے یہ فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واشر  
 وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس نے شیخ سے  
 یہ شائع کیا ہے کہ وہ اس کے قایل ہیں کہ اہل نار

المشركين والمنافقين والمعتولين لا عظماء  
 الموحدين فانهم يخرجون من النار بالنصوص  
 قال لان النار كما لا تقبل بطبعها خلود  
 موجد فيها كذلك لا تقبل بطبعها خروج  
 اهلها منها ابداً لانها خلقت من الغضب  
 السرمدي قال وهذا اعتقاد الجماعة الى  
 قيام الساعة انتهى وفي لوائح الانوار التي  
 جمعها محمد بن سويد كين من حجاز الشيخ  
 وتقريراته اعلم يا اخي ان جميع ما وجدته  
 من قولنا بخروج اهل النار منها في سائر  
 كتبنا وتقريراتنا افرادنا بهم عصاة الموحدين  
 انتهى وقد نبه على ذلك ايضا الشيخ الكامل  
 عبد الكريم الجيلي في شرحه لباب الاسرار  
 من الفتوحات فقال اياك والغلط تفهم  
 من كلام الشيخ انه يريد بخروج اهل النار  
 غير الموحدين من الكفار فان ذلك خطأ  
 انتهى وقد رجع بحمد الله تعالى على يدي  
 جماعات كثيرة من صوفية الزمان الذين  
 لا غوص لهم في الشريعة في اعتقاد خروج  
 اهل النار الذين هم اهلها تقليدا لما اشيع  
 من الشيخ محي الدين وتابوا الى الله تعالى  
 بعد ان كانوا يتسارعون بذلك فيما بينهم  
 والحمد لله رب العالمين (مبحث الحادي

جو واقعی اہل نار ہیں بعد مدت تعذیب کے  
 اس سے خارج ہو جاویں گے اور اسی طرح وہ بھی  
 کاذب ہے جس نے فصوص اور فتوحات میں  
 یہ مضمون ٹھونس دیا ہے کہ شیخ اسکے قائل  
 ہیں کہ اہل نار سے لذت لیں گے اور یہ کہ وہ  
 اگر اس سے خارج کر دی جاویں تو فریاد کرنے لگیں  
 اور اسی کی طرف واپس آنکی درخواست کریں  
 جیسا میں نے یہ مضمون ان دونوں کتابوں  
 میں دیکھا اور میں نے اسکو فتوحات میں سے  
 اسکو مختصر کرنے کے وقت حذف کر دیا یہاں تک  
 کہ میرے پاس شیخ شمس الدین شریف مدنی  
 آئے اور مجھ کو خبر دی کہ لوگوں نے شیخ پر انکی  
 کتابوں میں بہت سی ایسے عقاید فاسدہ داخل  
 کر دیئے جو غیر شیخ سے منقول تھے جیسا کہ اسکی  
 طرف خطبہ میں بھی اشارہ گزر چکا ہے اسلئے  
 کہ شیخ باجماع اہل طریق عارفین کاملین سے  
 ہیں اور علی الدوام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے جلیس رہتے تھے سو وہ ایسا کلام کیسے فرما سکتے  
 ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے  
 کسی رکن کا ہادم ہو اور جس سے حضور صلی اللہ  
 علیہ وسلم کے دین میں اور جمیع ادیان باطلہ  
 میں تساوی ہو جائے اور جو اہل جنت و اہل نار  
 کو مساوی درجہ میں کر دے (جو مخالف ہر نفس



والسبعون ج ۲ ص ۱۸۲ و ص ۱۸۳)

لا یتوی اصحاب النار واصحاب الجنة

کے) شیخ کے متعلق ایسا اعتقاد وہی شخص کر سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو معزول کر دیا ہو سو اسے میرے  
بھائی اپنے کو اس سے بچاؤ کہ ایسے شخص کی تصدیق کرنے لگو جو شیخ کی طرف کسی عقیدہ فاسدہ کو منسوب  
کر رہا ہو اور اپنی چشم و گوش و قلب کو اس سے محفوظ رکھو اور میں تم کو نصیحت کر چکا و السلام اور میں  
شیخ کے عقاید وسطی میں یہ دیکھا ہے کہ ہم اسکا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اہل جنت و اہل نار اپنے اپنے مقام  
میں مخلد ہوں گے کوئی اپنے مقام سے ابد الابد اور دہر غیر متناہی نہ نکلے گا اور شیخ نے یہ بھی کہا ہے  
کہ مراد ہماری اہل نار سے وہ ہیں جو حقیقی اہل نار ہیں یعنی کفار و منافقین و معطلین نہ کہ عصاة  
موحدین کیونکہ وہ بحکم نصوص نار سے خارج ہوں گے شیخ نے (اسکی حکمت عقلیہ میں) کہا ہے کہ یہ  
اسلئے ہے کہ نار بالطبع اسی موحد کے غلود کو قبول نہیں کرتی اور اسی طرح بالطبع اہل نار کے خروج  
کو کبھی کبھی قبول نہیں کرتی کیونکہ وہ نار غضبِ ربی سے پیدا کی گئی ہے شیخ نے کہا ہے کہ یہی اعتقاد  
ہے جماعت کا اور لولہ الانوار میں ہے جسکو محمد بن سدید کین نے شیخ کے جلسوں سے اور تقریرات  
سے جمع کیا ہے کہ اسے بھائی اسکو جانو کہ ہماری کتابوں میں اور تقریروں میں ہمارے جتنے اقوال  
اہل نار کے خروج من النار کے متعلق تھیں ان سے مراد ہماری عصاة موحدین ہیں اور اس پر  
شیخ کامل عبدالکریم جمیلی نے بھی فتوحات کے باب الاسرار کی شرح میں متنبہ کیا ہے اور کہا ہے کہ اپنی  
کو غلطی سے بچانا کبھی شیخ کے کلام سے سمجھ جاؤ کہ ان کی مراد اہل نار غیر موحدین یعنی کفار کا خروج ہی  
کیونکہ یہ سمجھنا خطا ہے ختم ہوا ان کا قول اور (شعرانی کہتے ہیں کہ) بحمد اللہ مسیکر ہاتھ پر صوفیہ  
زمانہ میں سے جماعت کثیرہ نے جنکو شریعت میں مہارت نہ تھی اس بارہ میں رجوع (الی الحق) کیا  
کہ ان کا اعتقاد اہل نار بالمعنی الحقیقی (یعنی کفار) کے خروج کا محض اس قول کی تقلید کی بنا پر  
ہو گیا تھا جو اس باب میں شیخ کی طرف سے مشہور ہو گیا ہے اور انھوں نے اللہ تعالیٰ سے توبہ  
کی بعد اسکے کہ باہم اسکی سرگوشیاں کیا کرتے تھے (غالباً علانیہ خوفِ حکومتِ اسلام سے  
اسکی حریت نہ کرتے ہوں گے) والحمد للہ رب العالمین **ف** (۱) شیخ کا قول مختلف عنوانات  
سے شائع کیا گیا ہے ایک یہ کہ وہ نار سے خارج ہو جاویں گے ایک یہ کہ نار ہی میں رہیں گے مگر عذاب  
کا انقطاع ہو جاویگا مجموعہ عبارات مذکورہ دونوں کیلئے نافی ہے اور نصوص قاطعہ سے یہی حق ہے

کہ کفار کو بھی عذاب سے نجات نہ ہوگی باقی اُن اقوال کا جواب جو کہ منشا اعتراض ہیں بعض نے  
 کچھ تاویلیں کی ہیں جنکو محل الاقوام میں بسط کی ساتھ مع عبارات قرآن تاویل لکھا گیا ہے مگر سب  
 مخدوش ہیں جیسا کہ وہ حدیثات بھی اُن ہی کی ساتھ مذکور ہوئے ہیں اور لوں فتح سے جو توجیہ ابھی مذکور  
 ہوئی ہے وہ سب عبارتوں میں نہیں حل سکتی اسلئے سب اسلام نام شرانی کی رائے ہے کہ یہ قول  
 مدسوس ہے یہ تو شیخ کے قول کی متعلق تحقیق تھی بعض نے اس دعوے پر بزم خود و نصوص سے استدلال  
 کیا ہے میں نے رسالہ مسائل السلوک من کلام ملک الملوک میں اسکو مع الجواب لکھا ہے یہاں بھی نقل  
 کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے فی الروح ومن الناس من تمسك بصدرا لایة انہ لا یبقی  
 فی النار احد ولم یقل بذلک فی الجنة و تقوی مطلبہ ذالک بما اخرجہ ابن المنذر عن الحسن  
 قال قال عمر و لبث اهل النار فی النار کقدر رمل عالج لکان لهم یوم یمرجون فیہ و ما اخرج  
 اسحق بن راہوی عن ابی ہریرۃ قال سیأتی علی جہنم یوم لا یبقی فیہا احد قرأ و اما الذین  
 شقوا الایة و اخرج ابن المنذر و ابوالشیخ عن ابراہیم قال ما فی القرآن آیتہ انجی لاهل  
 النار من هذه الایة خالد بن فیہا ما دامت السموات و الارض الا ما شاء ربک قال  
 و قال ابن مسعود لیا تین علیہما زمان تصفق فیہ ابوابہا و اخرج ابن جریر عن الشعبي  
 قال جہنم اسرع الدارین عمرانا و اسرع خرابا (الروایات کما فی الدر المنثور) ایضاً لکن  
 فیہ لفظ ابن مسعود تحقیق (۱۲) الی غیر ذلک من الآثار و قد نص ابن الجوزی علی وضع  
 بعضہا کخبر عن عبد اللہ بن عمر بن العاص یأتی علی جہنم یوم ما فیہا من ابن آدم احد  
 تصفق ابوابہا کا نہا ابواب الموحدين و ادنی البعض بعضہا و مرشی من الکلام فی  
 ذلک و انت تعلم ان خلود الکفار بما اجمع علیہ المسلمون و لا عبرة بالمخالف و القواطع  
 اکثر من ان تحصر و لا یقاوم واحد امنہا کثیر من هذه الاخبار و لا دلیل فی الایة علی  
 ما یقولہ المخالف لما علمتہ من الوجہ فیہا اھ + قلت و فسر فی بیان القرآن قولہ  
 تعالیٰ الا ما شاء ربک بقولی ہاں اگر خدا ہی کو نہ کالتا منظور ہو تو دوسری بات ہو و علق  
 علیہ بقولی هذا عندی ارجح الوجہ و ابعد ہا من التكلف و یتاید بالخبر المرفوع فی  
 الدر المنثور اھ و ذلک الخبر المرفوع نصہ و اخرج ابن مردود و ید عن جابر رض قال قرأ

[illegible]

## الاختلاف مع الاقتراب (۲۵)

قال الشيخ هكنا رأيتها في كسفي ونزلت  
فيها خمس دركات (المبحث الحادي  
السبعون ج ٢ ص ٤٤) وقال الشيخ محي الدين  
ولقد سألت الله تعالى ان يطلعني على جہنم  
وأهلها فاطلعني على ذلك فعرفتها وعرفت  
مكانها وبعد اسطر قال ولما اطلعني الله  
تعالى عليها رأيت من دركات النار من

(ترجمہ) شیخ نے کہا کہ میں نے جہنم کو  
 اسی طرح اپنے کشف میں دیکھا اور میں اُنہیں  
 پانچ درجہ تک اتر گیا اور شیخ نے کہا کہ میں نے  
 حق تعالیٰ سے دعا کی کہ مجھ کو جہنم اور اہل جہنم پر  
 مطلع فرما دے سو اُس نے مجھ کو اس پر مطلع کر دیا  
 اور میں نے اُس کو پہچانا اور اس کے مکان کو پہچانا  
 اور چند سطروں کے بعد یہ ہے کہ مجھ کو اللہ تعالیٰ



حيث كونه ادا فاشاء الله ان يطعن  
وليت فيها موضع السمي المظلمة نزلت  
فيه فاشاء الله ان انزل الى ما قال  
انتهى قلت هكذا قال الشيخ رحمه الله  
ولكن قال علماء الشريعة من قال دخل الجنة  
كفر وقياس ان يكون الحكم كذلك في دخول النار  
فليتأمل ومجرد فعل قوله نزلت اى  
اطلعت كشف كما يفسترة ما تقدم والله  
اعلم (مبحث مذکور ص ۱۷۰)

نے اسپر مطلع کیا اور میں نے دوزخ کے درجے  
کو اسکے مسکن ہونے کے اعتبار سے اس قدر دیکھا  
جتنا اللہ تعالیٰ کو اسپر مجھ کو مطلع کرنا منظور تھا  
اور میں نے آسمیں ایک موضع دیکھا جو مظلمہ کہلا  
تھا میں آسمیں اتر گیا جتنا اللہ تعالیٰ کو میرا اترنا  
منظور تھا آخر تک کہتے چلے گئے ان کا قول ختم  
ہوا امام شعرانی کہتے ہیں کہ شیخ نے اس طرح کہا  
لیکن علماء شریعت نے فرمایا ہے کہ جو شخص  
یہ کہے کہ میں جنت میں داخل ہوا ہوں تو وہ

کافر ہو جاتا ہے اور اس کا قیاس یہ ہے کہ دخول نار کا بھی یہی حکم ہو (کہ جو شخص دخول نار کا دعوے  
کرے وہ بھی کافر کہا جاوے) تو آسمیں تامل کر لیا جائے اور اس کو مستحکم کر لیا جاوے اور (آگے جواب  
دیتے ہیں کہ) غالباً ان کا یہ فرمانا کہ میں آسمیں اتر آیا ہوں کہ میں اسپر کشف سے مطلع ہو گیا جیسا کہ  
ان کا قول گذشتہ (جس میں راہیتمانی کشفی مصرح ہے) اسکی تفسیر کر رہا ہے واللہ اعلم۔

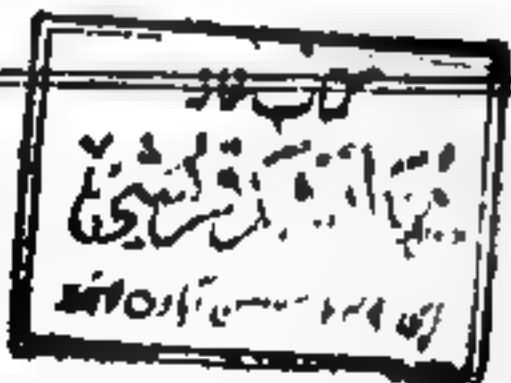
**ف** (۱) تقریباً شبہ اور تقریر جواب ظاہر ہے اور دعویٰ کشف کا کسی نص کے مزاحم نہیں لہذا  
اسپر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا اور گو دوسری جگہ اسکی تصریح نہیں لیکن ایک جگہ کی تصریح اس تفسیر  
کا کافی قرینہ ہے بلکہ اگر ایک جگہ بھی اس کشف کی تصریح نہ ہوتی تب بھی قایل کی حالت صدق  
و دیانت اس حمل کے لئے کافی قرینہ تھا جیسے علماء نے تصریح کی ہے کہ انبت الربیع البقل کا  
قایل اگر دہری ہو تو اسناد کو حقیقی کہا جاوے گا اور اگر مومن ہو تو اسناد کو مجازی کہا جاوے گا  
چنانچہ اہل کشف کے کلام میں بھی بعض مقام پر تصریح کشف کی نہیں ہوتی مگر واقعہ ایسا ہوتا ہے  
کہ اگر کشف پر محمول نہ کیا جاوے تو کذب لازم آتا ہے اور قایل کی حالت مانع ہوتی ہے کذب سے  
اس لئے اسکو کشف ہی پر محمول کرنا قواعد شرعیہ و عقلیہ سے ضروری ہو گا جیسا معاملات میں علماء  
نے عاقل بالغ مسلم کے معاملہ کی تصحیح کو حتی الامکان ضروری فرمایا ہے خوب سمجھ لو خود امام  
شعرانی نے جنہوں نے یہ شبہ نقل کر کے یہی جواب دیا ہے دو واقعے دو سر بزرگوں کے جن کے

وقوع حسی میں دلائل صحیحہ سے نہایت استبعاد و اشکال ہے بلانکہ نقل کئے ہیں جن پر ایسا ہی  
 شبہ ہو سکتا ہے اور وہاں کشف کی بھی تصریح نہیں مگر ادویوں کی حالت کی خصوصیت سے  
 کشف پر محمول کر کے اُن کی صیانت عن الکذب ضروری ہوگی ورنہ امام شعرانی پر یہ سوال  
 ہوگا کہ واقعات کو جس پر محمول کرنے سے دونوں جگہ مانع موجود مگر ایک جگہ نکر فرمایا دوسری  
 جگہ نہیں فرمایا خوب سمجھ لو وہ دو واقعے یہ ہیں فہناک یتقرب خروج المہدی علیہ السلام  
 الی قولہ ہکذا اخیر فی الشیخ حسن العراقی المدفون فوق قوم الریش المطل علی  
 بركة الرطلی بمصر المحرور ستہ علی الامام المہدی حین اجتمع بہ ووافقہ علی ذلک  
 شیخنا ستیدی علی الخواص رحمہما اللہ تعالیٰ اور اس عبارت کے بعد شیخ محی الدین رحمہ  
 تعالیٰ کی عبارت اسی باب میں نقل کی ہے لا بد من خروج المہدی علیہ السلام لکن لا  
 یخرج حتی یشعل الارض جوعاً و ظمأ فیملاھا قسطاً و عدلاً و یکن من الدنیا الایم  
 واحد طول اللہ تعالیٰ ذلک الیوم حتی یلی ذلک الخلیفۃ الخ (مبحث خامس  
 وستون ج ۲ ص ۱۱۱) اور عبارت سابقہ میں امام مہدی کے متعلق بعض ایسے واقعات  
 کا اثبات ہے جو شیخ محی الدین رحمہ اللہ کے زمانہ سے مقدم ہیں اور عبارت لاحقہ میں  
 اُن سے تعرض نہیں باوجودیکہ مقام تعرض کا تھا تو بقاعدہ السکوت فی معرض البیان  
 بیان عبارت لاحقہ میں ان کی نفی ہے تو اس تعارض کا رفع اسی طرح سہل ہے کہ عبارت  
 سابقہ کے اُن واقعات کو کشف پر محمول کیا جاوے کہ واقعات مستقبلہ زمانہ حاضرہ  
 میں متمثل ہو کر مکشوف ہو گئے اور اُن واقعات مستقبلہ کے بعض مقدمات کی ابتداء  
 فی الزمان الخاص (وہو سنتہ خمسین و مائتین) کو ولادت سے تعبیر  
 فرمادیا جیسا مجدد صاحب رحمہ نے مکتوب پنجاب و ہشتم جلد ثانی میں تعدوا وادم کی یہی  
 توجیہ فرمائی ہے بقولہ آدم چوں بر صفت جاسعیت مخلوق گشتہ است و حقیقت  
 خود لطافت و اوصاف بسیار دارد و پیش از وجود او بقرون متطاوولہ در ہر وقتہ  
 از اوقات صفتہ یا لطیفہ از لطافت او بایجاد خداوندی جل سلطانہ در عالم مثال  
 موجود گشتہ است و بصورت آدم ظاہر شدہ مسمی باسم او گشتہ الخ اور اجتماع بھی کشفی

طور سے ہوگو لفظ کشف مصرح نہیں اور دوسرا واقعہ یہ ہے وَاخْبِرْنِي الشَّيْخُ  
 عَبْدُ الْقَادِرِ الدُّشْتُوْطِيُّ رَحِمَهُ اللهُ اَنْ لِّسَيِّدِي اِبْرَاهِيْمَ الْمُبْتَوٰلِيِّ كُلِّ  
 سَنَةٍ سَمَاطًا مِّدَّةَ فَوْقَ هَذَا السَّدِّ (ای سد یا جوج) فَيَحْضُرُهُ جَمِيعُ  
 الْاَوْلِيَاءِ وَالصَّحَابَةِ الْاَحْيَاءِ وَالْاَمْوَاتِ قَالَ قَدْ حَضَرَتْ مَعَهُ مَرَّاتٍ كَثْرَةً  
 (مبحث مذکور ص ۱۲) یہاں جماعت ماضیین یعنی حضرات صحابہ زمانہ حاضریہ میں  
 متمثل ہو کر یکشوف ہو گئے گو اُس کے وقوع کو بلفظ کشف تعبیر نہیں کیا اور اس توجیہ کی  
 ضرورت بزرگوں ہی کے کلام کے ساتھ خاص نہیں بعض احادیث میں بھی رفع اشکالات  
 کے لئے اس کے اختیار کرنے کی ضرورت ہوگی اس مقام پر بطور مثال کے دو حدیثیں ذکر  
 کرتا ہوں۔ **حدیث اول** عَنْ النَّسَبِ بْنِ مَالِكٍ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ  
 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا ارَكَ الْيَوْمَ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ صَوْرَتِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُهَا  
 دُونَ هَذَا الْحَاطِّ رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي بَابِ تَوْقِيرِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رج ۲)  
 قلت ولفظ صورت ظاہرہ مانقلہ فی زہر الربی من قول ابن حجر عن بعضهم  
 انه حملہ علی انها مثلہ فی الحائط كما تنطبع الصورة فی المرأة فرأی جمیع ما فیہا  
 اھ قلت وکان هذا التصویر فی صلوۃ الکسوف مرة من القوة بحيث ظہر فیہ  
 بعض آثار الحقیقة كما نص فی الحدیث من تعلیلہ صلے اللہ علیہ وسلم  
 لتقدمہ بارادۃ اخذ القطع ولتاخرہ برؤیۃ حطم جہنم بعضها بعضا رواہ  
 النسائی وغیرہ فی صلوۃ الکسوف **حدیث ثانی** عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ عَنْ  
 خُطْبَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قِصَّةِ تَيْمِ الدَّارِي وَلِقَاءِهِ الدَّجَالَ وَتَقْرِيرِهِ  
 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَهَا رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي قِصَّةِ الْجَسَّاسَةِ (رج ۲) قلت ولا يخفى ما  
 فی هذا الخبر من استبعاد طول عمر الدجال عادة وهو ظاهر وشرعاً  
 وهو اخبارہ صلے اللہ علیہ وسلم عن عدم بقاء من فی الارض الی ماتہ سنتہ  
 والتخصیص خلاف الاصل ودفعہ استاذی مولانا محمد یعقوب رحمہ اللہ  
 تعالیٰ علام الغیوب بان مادارۃ تيم كان نوعاً من الكشف انكشف له صورته



المثالیۃ ولا یشرط الا یمان للكشف۔ حدیث اول میں واقعہ آخرت کا مکشوف ہوا اور حدیث ثانی میں مستقبل کا واقعہ حال میں مکشوف ہو گیا **ف** (۲) اور اگر شعرانی کے ان دو منقول واقعوں کی اس توجیہ کوئی تکلف سمجھے تو سہل جواب یہ ہے کہ اُن کو بدسوس کہاجاوے خصوص واقعہ اولیٰ کو کہ کسی شیعہ کے دسیسہ کو محتمل ہے چنانچہ امام شعرانی نے اپنی کتاب بحرورد میں ایسے دسائس داخل کئے جانے کا واقعہ یواقیت کے خطبہ میں نقل کیا ہے اور ایک مقام بدسوس اُن کی کتاب طبقات کبریٰ میں اسی وقت نظر سے گذرا جس پر وقوع فی الغلط سے بچانے کے لئے تبیین ضروری ہوئی وهو هذا وکان رعلی بن محمد وفا) یقول ان علی بن ابی طالب رفع کما رفع عیسیٰ علیہ السلام و سیدزل کہا یززل عیسیٰ علیہ السلام قلت (ای الشعرانی) وبذلك قال سیدی علی الجواص من فسمعته یقول ان نوحا علیہ السلام ابقی من السفینۃ لوجا علی اسم علی بن ابی طالب رفع علیہ الی السماء فلم یزل محفوظا فی صبیانۃ القدرۃ حتی رفع علی بن ابی طالب من فوالله تعالیٰ اعلم بذلك (ج ۲ ص ۳۹) الفاظ کی بندش بتلارہی ہے کہ کسی غالی شیعہ قایل رجعت کا دسیسہ ہے ورنہ کجا شعرانی اور علی خواص اور کجا عقیدہ مخالفہ اجماع سبحانک هذا بہتان عظیم واللہ اعلم **شکر حق الحمد للہ** اس مقام پر وہ تین متفرق مسئلے بھی جو ذات وصفات و مباحث نبوۃ کے بعد موعود و مقصود تھے ختم ہوئے اور اس کی ساتھ ہی مقاصد رسالہ بھی ختم ہوئے اب صرف خاتمہ باقی ہے۔  
**واللہ الحمد اولاً و آخراً و باطناً و ظاہراً۔**



## خاتمہ

۶۹  
۱۲۷

حسب اقتضائے تحقیقات رسالہ ہذا میرا مسلک حضرت شیخ قدس الشہرہ کے باب میں یہ ہے کہ بنا بر شہادت جم غفیر اکابر امت کے جسکی حجیت حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض سے ثابت ہے شیخ کی مقبولیت و ولایت کا عقیدہ کابل رکھتا ہوں اور شیخ کے اکثر علوم جو کہ از قبیل اسرار ہیں اور میرے فہم سے خارج ہیں عقلاً نہ اُن کے اثبات کا حکم کرتا

ہوں بامثال آیت ولا تقف مالک علیہ علم اور نہ ان کی نفی کا بامثال آیت بل  
 کذبوا بل لم یحیطوا بعلمہ اور بلا ضرورت شرعیہ ان کی اشاعت و اشتغال کو مضر  
 سمجھتا ہوں حکم آیت واما الذین فی قلوبہم زبج فیتبعون ما تشاہد منہ ابتغاء  
 الفتنة وابتغاء تأویلہ اور طبعاً ان کے اقوال کی طرف توجہ کرنے سے قلب میں طینان  
 نہیں پاتا ہوں اسلئے مطابق حدیث دع ہایر بیک الی ما لا یریک ان کا استحضار نہیں  
 کرتا اور جن علمائے حفاظت شریعت کیلئے حدود شرعیہ کے اندر ہر اقوال شیخ بلکہ شیخ  
 پر بھی نکیہ کیلئے ہے ان کو حسب آیت لا یكلف الله نفساً الا وسمہا و حدیث اما الاعمال  
 بالنیات معذور جانتا ہوں اور اس مجموعی مسلک میں اپنے کو حضرت مجدد الف ثانی  
 رحمۃ اللہ علیہ کی ساتھ متوافق دیکھتا ہوں جیسا ان کے بعض مکتوبات سے ظاہر ہے جن کے  
 کچھ جملے اسی خاتمہ میں منقول بھی ہوئے البتہ مجدد صاحب میں یہ امر مزید ہے کہ وہ ان کے  
 اقوال پر کلام بھی کرتے ہیں جو بوجہ ان کے محقق و صاحب کشف ہونے کے ان کا حق ہے  
 اور ہم یہ منصب نہیں رکھتے بقول عارف رومیؒ کے ۵

آرزو میخوادہ لیک اندازہ خواہ برتا بد کوہ رایک برگ کاہ

اللہم الا ان یتبین شیء من الامور بحیث یشرح فیہ الصدق و ینکشف عنہ  
 الغطاء و یتفصح عنہ الغشاء لا سیما فی الاجتہادیات و الاستدلالیات الی  
 لا یلتبس فیہا الصواب بالخطاء و یفیض فیہا علینا النفع و العطاء چنانچہ اس  
 مقام پر مجدد صاحب کے مکتوبات کے بعض جملے جن سے وہ دونوں جزو نہیں مجدد صاحب سے  
 مشارکت ہے اولاً اور وصدة الوجود والا وہ مکتوب جس کا ذکر مع وجہ دلالت اس مکتوب کے  
 مقصود خاتمہ پر عنوانات ارتعاب کے تمہید میں ہو چکا ہے ثانیاً نقل کرتا ہوں اور وہ تیسرا جزو  
 جو صرف مجدد صاحب کا حق ہے کلیاً ان مذکورہ جملوں سے اور جزئاً ان عبارات سے ثابت ہے  
 جو تمہید مذکور انقائیں مذکور ہوئے ہیں۔

قولہ رح - شیخ محی الدین بن العربی قدس سرہ اگر اس فرق را ملاحظہ میفرمود کہ اس فقیر باں  
 مستد گشتہ ہرگز عجز معرفت را بجہل یاد نمیگرداں را عدم علم نمی شمارد الی قولہ و نزد فقیر بلکہ تو اس

گفت فی الحقیقه این علوم که شیخ گفته است بمراتب پایان ترازان عجز است و قوله عجیب معالیه  
 است شیخ باین گفت و گو و باین شطح خلاف جواز از مقبولان بنظری در آید و در اعداد اولیا مشاهد  
 میگردد **۵** باکریاں کارها دشوار نیست + آرسه گاه بود که بدعائے برنجند و گاه بود که بدشتا  
 خندند + ردکنده شیخ در خطرست و قبول کنند و با سخنان او نیز در خطر + شیخ را قبول باید کرد  
 و سخنان خلافی را قبول نباید کرد + این ست طریق وسط در قبول و عدم قبول شیخ که اختیار  
 این فقیر است (مکتوب هفتاد و هفتم جلد ثالث ص ۱۳۱) **و قوله** عجائب کار و بارست شیخ  
 محی الدین از مقبولان در نظر دمی آید و اکثر علوم او که مخالف آراء اهل حق اند خطا و ناصواب  
 ظاهر میشود مانا که بخطائے کشفی معذور داشته اند و در رنگ خطائے اجتهادی از ملامت مرفوع  
 ساخته این اعتقاد خاص است این فقیر را در باره شیخ محی الدین که او را از مقبولان میدانند و علوم  
 مخالفه او را خطا و مضری ببیند جمیع هستند ازین طائفه که هم شیخ را طعن و ملامت میکنند و هم علوم  
 او را تخطیه می نمایند و جمیع دیگر ازین طائفه تقلید شیخ را اختیار کرده جمیع علوم او را صواب میدانند  
 و بدلائل و ثواب حقیقت این علوم را اثبات می نمایند و شک نیست که این هر دو فریق راه افراط  
 و تفریط اختیار کرده اند و از توسط حال دور مانده شیخ را که از اولیا مقبولان است بواسطه خطائے  
 کشفی چگونه رد کرده شود و علوم او را که از صواب دور اند و مخالف آراء اهل حق اند چگونه تقلید  
 قبول توان کرد فالحی هو التوسط الذی و فتنی الله سبحانه و ذکره در جلد اول مکتوب  
 دو صد و شصت و ششم ص ۱۳۱) **مکتوب اول جلد دوم** متضمن تحقیق حد الوجود  
 محذور و معلوم شریف است که وجود مبدأ خیر و کمال است و عدم منشأ بهر نقص و شرارت  
 پس وجود مر واجب را ثابت باشد جل سلطانه و عدم نصیب ممکن بود تا همه خیر و کمال عاید  
 با و باشد و همه شر و نقص راجع باین ممکن را وجود ثابت کردن و خیر و کمال را راجع با و داشتن  
 فی الحقیقت شریک کردن است او را در ملک و ملک حق جل سلطانه و همچنین ممکن بعین  
 واجب گفتن تعالی ثانه و صفات و افعال او را بعین صفات و افعال او تعالی ساختن سور  
 ادب است و الحاد است در اسماء و صفات او تعالی + کناس خسیس را که بنقص و خست ذاتی  
 متسم است چه محال که خود را بعین سلطان عظیم الشان که منشأ خیرات و کمالات است تصور نماید



وصفات و افعال ذمیه خود را عین صفات و افعال جمیله او توهم کند علماء را خواه ممکن را  
وجود ثابت کرده اند و وجود واجب تعالی و وجود ممکن را از افراد مطلق وجود داشته غایت ما  
فی الباب بنابر قضیه تشکیک وجود واجب را تعالی اولی و اقدم گفته اند این معنی موجب  
تشریک ممکن است بواجب تعالی در کمالات و فضائل که از وجود ناشی گشته اند تعالی  
الله عن ذلك علواً کبیراً در حدیث قدسی آمده الکبریا و الدائی و العظمتا انزاری اگر  
علماء را همین دقیقه آگاه میگشتند هرگز ممکن را وجود ثابت نمی کردند و خیر و کمال که مخصوص  
بآن حضرت است جل و علی باعتبار اختصاص وجود ممکن را اثبات نمی نمودند و بنا بر این  
ان نسینا و اخطانا اکثر صوفیه علی الخصوص متأخران ایشان ممکن را عین واجب تعالی  
دانسته اند و صفات و افعال آن را عین صفات و افعال او تعالی الکا شته میگویند

همسایه و هم نشین و همراه همه اوست در دلق گدا و اطلس شده همه اوست

در انجمن فرق و نهان خانه جمع باشد همه اوست ثم بالله همه اوست

این بزرگواران هر چند از تشریک وجود تنزه نموده اند و از اثینیت گریخته اما غیر وجود را  
وجود یافته اند و نقائص را کمالات گفته می گویند در هیچ چیز شرارت و نقص فزائی نیست  
اگر هست نسبی و اضافی است سم قاتل نسبت بانسان شرارت دارد که مزمل حیات اوست  
و نسبت بحیوانی که در آن سم مخلوق است آب حیات است و تریاق نافع مقتدا و ایشان  
درین امر کشف و شهود است هر قدر که ظاهر ساخته اند دریافته اند اللهم ارفنا حقائق الاشیاء  
کما هی درین باب آنچه بر فقیر ظاهر ساخته اند تفصیل و امی نماید اول ندیه شیخ محی الدین ابن عربی  
که امام و مقتدا و متأخران صوفیه است درین مسئله بیان میکنند بعد از آن آنچه مکتوف گشته  
است در تحریری آمد و تا فرق در میان دو مذہب بر وجه اتم حاصل گردد و از وقت یکدیگر خلط  
نشود شیخ محی الدین عربی و تابعان او می فرمایند که اسما و صفات واجب جل و علی عین ذات  
واجب اند تعالی و تقدس و تعین عین یک دیگر اند مثلاً علم و قدرت چنانچه عین ذات اند تعالی  
عین یک دیگرند نیز پس در آن موطن به هیچ اسم درسم تعدد و تکرر نباشد و تمایز و تباین نبود  
غایت ما فی الباب آن اسما و صفات و شیون و اعتبارات در حضرت عالم تمایز و تباین

پیدا کرده اند اجمالاً و تفصیلاً اگر تمیز اجمالی است معبر به تعین اول است و اگر تفصیلی است  
مسمی به تعین ثانی تعین اول را وحدت می نامند و آنرا حقیقت محمدی می دانند و تعین ثانی  
واحدیت می گویند و حقائق سائر ممکنات می انگارند و این حقائق ممکنات را اعیان ثابته  
می دانند این دو تعین علمی که وحدت و واحدیت اند در مرتبه وجوب اثبات می نمایند می گویند  
این اعیان بوسه از وجود خارجی نیافته اند و در خارج غیر از احدیت مجرد هیچ موجودی نیست  
و این کثرت که در خارج می نماید عکس آن اعیان ثابته است که در مراتب ظاهر وجود که جز  
او در خارج موجودی نیست منعکس گشته است وجود تخیلی پیدا کرده در رنگ آنکه در مراتب  
صورت شخص منعکس کرد و وجود تخیلی در مراتب پیدا کند این عکس را وجودی جز در تخیل  
ثابت نیست و در مراتب روعی حلول نه کرده است و در روعی آن مراتب چیزی  
منتقل نه گشته اگر انتقاش است در تخیل است که در روعی مراتب متوهم شد این تخیل  
و متوهم چون صنع خداوندی است جل سلطان که اتقان تمام دارد بر رفع و هم و تخیل مرتفع  
نه گردد و ثواب و عذاب ابدی برای مرتب باشد این کثرتی که در خارج نمودی پیدا کرده  
است بسمه قسم منقسم است قسم اول تعین روحی است و قسم دوم تعین مثالی و قسم سوم  
تعین جسمی که به شهادت تعلق دارد این سه تعین را تعینات خارجی میگویند و در مرتبه  
امکان اثبات می نمایند تنزلات خمس عبارت از این تعینات پنجگانه است و این تنزلات  
خمس را حضرات خمس نیز گویند چون علم خارج غیر از ذات واجب تعالی و غیر از اسماء  
و صفات واجب جل سلطانها که عین ذات اند تعالی و تقدس نزد ایشان ثابت نه شده  
است و صورت علمیه را عین این صورت دانسته اند نه شیخ و مثال آن و همچنین صورت  
منعکسه اعیان ثابته را که در مراتب ظاهر وجود نمودی پیدا کرده است عین آن اعیان را اصول  
کرده اند نه شبهه آن ناچار حکم با تجاد نموده اند و همه دوست گفته این است بیان مذہب شیخ  
محمی الدین ابن العربی در مسئله وحدت الوجود و وجه اجمال همین علوم اند و امثال این علوم که شیخ  
آنها را مخصوص بخاتم الولايت می دانند می گویند که خاتم النبوت این علوم را از خاتم الولايت  
اغذ می نماید و شرح فصوص در توجیه آن تکلفات می نماید با جمله پیش از شیخ هیچ یک از این

طائفه باین علوم و اسرار زبان نمشاده است و این حدیث را برین پنج بیان نه نموده  
 هر چند سخنان توحید و اتحاد و غلبات سکر از ایشان بظهور آمده اند و اما الحق و سبحانی گفته اند  
 اما وجه اتحاد را معلوم نه ساخته اند و منشار توحید را در نیافته پس شیخ برهان متقدمان ایل طائفه  
 آمده و حجت متاخرین ایشان گشته مع ذلک دقائق کثیره درین مسئله مخفی مانده است و  
 اسرار غامضه درین باب بر منصفه ظهور نیامده که فقیر باظهار آن توفیق یافته است و به تحریر  
 مبشر گشته و الله یقول الحق و هو یدعی السبیل مخدوم اصفاات ثمانیه واجب الوجود  
 تعالی و تقدس که نزد اهل حق شکر الله تعالی سیم در خارج موجود اند ناچار در خارج از ذات  
 تعالی و تقدس متمیز باشند به تمیزه که از قسم بی چونی و بی چگونگی بود و همچنین این صفات  
 از یک دیگر متمیز به تمیز بی چونی بلکه تمیزه بی چوں در مرتبه حضرت ذات تعالی و تقدس نیز  
 ثابت است لکن الواسع بالوسع الجہول الکیفیة و تمیزه که فراخ فهم و ادراک باشد  
 از آنجناب قدس سلوب است چه تبعض و تجزی در آن متصور نیست تحلیل و ترکیب را در آن محضرت  
 جل سلطانه بار نه و حالیت و محلیت را آنجایش نه با جمله آنچه از صفات و اعراض ممکن است  
 از آنجناب قدس سلوب است لیس کما شئ لا فی الذات ولا فی الصفات و لا  
 فی الافعال با وجود این تمیز بی چونی و وسعت بی کیفی اسماء و صفات واجب جل سلطانه  
 در خانه علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کرده اند و منعکس گشته و هر اسم و صفت متمیز را مقابل است  
 در مرتبه عدم و نقیضه است در آن موطن مثلاً صفت علم را در مرتبه عدم مقابل است و نقیضه  
 که عدم علم باشد که مغیر کجبل است و صفت قدرت را مقابل است عجز که عدم قدرت باشد  
 و آن عدمات متقابل نیز در علم واجب جل شانه تفصیل و تمیز پیدا کرده اند و هر اسم و صفت  
 متقابل خود گشته و مجالی ظهور عکوس آنها شده نزد فقیر آن عدمات با عکوس اسماء و صفات  
 حقایق ممکنات اند غایت مافی الباب آن عدمات در رنگ بھول و مواد آن مایهات اند  
 آن عکوس همچون صور حاله در آن مواد پس حقایق ممکنات نزد شیخ محی الدین همان اسماء و  
 صفات متمیزه اند در مرتبه علم و نزد فقیر حقایق ممکنات عدمات اند که نقائص اسماء و صفات  
 اند با عکوس اسماء و صفات که در مرایای آن عدمات در خانه علم ظاهر گشته و بایک دیگر



ممتزج شده و قادر مختار جل سلطانہ ہر گاہ خواست کہ ماسبتیہ را از ازاں مابہیات ممتزجہ بوجود  
ظلی کہ بر تو است از حضرت وجود بریں متصف گردانیدہ موجود خارجی ساختہ بالجملہ بر تو سے از  
حضرت وجود بریں مابہیت ممتزجہ انداختہ مبداء آثار خارجیہ گردانید پس وجود ممکن در علم و در  
خارج در رنگ سائر صفات او بر تو سے است از حضرت وجود و از کمالات تابعہ او مثلاً علم ممکن  
بر تو سے است از علم واجب تعالی و تقدس و ظلی است از ازاں کہ در مقابل خود منعکس گشتہ است  
و قدرت ممکن نیز ظلی است کہ در عجز کہ مقابل اوست منعکس شدہ و همچنین وجود ممکن ظلی است  
از حضرت وجود کہ در مراتب عدم کہ مقابل او است منعکس گشتہ است ۵

نیا در دم از خانہ چیزے نخست      تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست  
لیکن نزد فقیر ظلی شیء عین شیء نیست بلکہ شیءے است و مثال آن شیء و حمل یکے بر دیگر ممتنع  
است پس نزد فقیر ممکن عین واجب ثابت نبود چه حقیقت ممکن عدم است و عکسے کہ از آسمان  
وصفات در آن منعکس گشتہ است شیء و مثال آن اسماء و صفات است نہ عین آنها پس  
ہمہ اوست درست نباشد بلکہ ہمہ از او است چه آنچه ذاتی ممکن است عدم است کہ شرارت  
و نقص و خبیث را منشاء است و ہر چه از جنس کمالات در ممکن پیدا است از وجود و توابع  
آن ہمہ استفاد از ازاں حضرت است جل سلطانہا و بر تو است از کمالات ذاتیہ او سبحانہ  
پس ناچار او تعالی نور آسمانہا و زمین باشد و ماورائے او سبحانہ ہمہ ظلمت بود و کیف و عدم  
فوق جمیع الظلمات تحقیق این بحث کما ینبغی در مکتوبے کہ ینام فرزند سے اعظم مرحومی در بیان  
حقیقت وجود و تحقیق مابہیات ممکنات نوشتہ است طلب فرمایند پس عالم با سربا  
نزد شیخ محی الدین عبارت از اسماء و صفات است کہ در خانہ علم تمیز پیدا کردہ در مراتب  
ظاہر وجود در خارج نمودے حاصل کردہ است و نزد فقیر عالم عبارت از عداات است کہ اسماء  
وصفات واجب جل سلطانہا در خانہ علم در آنجا منعکس گشتہ اند و در خارج با ایجاد حق سبحانہ  
آن عداات بآں عکوس بوجود ظلی موجود شدہ پس در عالم خبیث ذاتی پیدا شد و شرارت  
جہلی ظاہر گشت و خیر و کمال ہمہ عائد بجناب قدس او شد جل و علی کریمہ ما اصحابکے  
من حسنۃ فمن الله وما اصابک من سیئۃ فمن ذنوبک - مؤید این معرفت است

و الله سبحانه و العالی در خارج موجود است بوجوه و ظلی  
 چنانچه حق سبحانه و العالی در خارج موجود است بوجوه و ظلی بل بذاته غایت مافی الباب  
 این خارج نیز ظل همان خارج است در رنگ وجود و صفات پس عالم را عین حق جل و  
 علی سلطان نمی توان گفت و حمل یک بر دیگر جایز نباشد ظل شخص را عین شخص  
 نمی توان گفت لوجود التغایر بینهما فی الخارج لان الاشیان متغایران و اگر کسی ظل شخص  
 را عین شخص گوید بر سبیل تسلیح و تجوز خواهد بود که خارج از بحث است اگر گویند که  
 شیخ محی الدین و تابعان او نیز عالم را ظل حق می دانند تعالی پس فرق چه بود گوئیم که ایشا  
 ل وجود آن ظل را جز در وهم نمی انگارند و بوسه از وجود خارجی در حق آن تجویز نمی نمایند  
 بالجمله کثرت موهوم را بظل وحدت موجوده تاویل می نمایند و در خارج موجود واحد را می  
 دانند تعالی ایشان مابینهما پس منشا حمل ظل بر اصل و عدم آن حمل اثبات وجود خارجی  
 گشت مر ظل را و عدم اثبات آن وجود ایشان و چون ظل وجود را و وجود خارجی اثبات  
 نمی نمایند ناچار بر اصل محمول می سازند و این فقیر چون ظل را در خارج موجود می داند  
 بحمل مبادرت نمی نماید در نفی وجود اصلی از ظل فقیر و ایشانان شریک اند و در اثبات  
 وجود ظلی نیز متفق لیکن این فقیر وجود ظلی را در خارج اثبات می نماید و ایشانان وجود  
 ظلی را در وهم و تخیل می انگارند و در خارج جز احدیت مجرده را موجود نمی دانند و  
 صفات ثنائیه را که بآراء اهل سنت و جماعت رضی الله تعالی عنهم وجود اینها  
 در خارج ثابت شده است نیز در علم اثبات نمی کنند علماء طواهر و ایشانان رضی الله  
 تعالی عنهم دو طرف اقتصاد را اختیار فرموده اند و حق متوسط نصیب این فقیر  
 بوده که بآن موافق گشته اگر ایشانان نیز این خارج را ظل آن خارج می یافتند از  
 وجود خارجی عالم انکار نمی نمودند و بر وهم و تخیل اقتصاد نمی فرمودند و انکار از وجود خارجی  
 از صفات واجب الوجود نیز نمی کردند و اگر علماء نیز آگاه می گشتند هرگز ممکن را وجود  
 اصلی اثبات نمی کردند و بوجوه ظلی اکتفا نمی نمودند و آنچه فقیر در بعضی مکتوب نوشته  
 است که اطلاق وجود بر ممکن بطریق حقیقت است نه بطریق مجاز منافی این تحقیق

نہیں ہے کہ ممکن در خارج بوجود ظلی بطریق حقیقت موجود است نہ بر سبیل توہم و تخیل کما زعموا۔

## (سوال)

صاحب فتوحات مکہ اعیان ثابتہ ثانیہ را برنخ گفتہ است بین الوجود والعدم پس عدم بطور او نیز داخل حقائق ممکنات گشت پس فرق در میان این تحقیق و آن قول چہ بود۔

## (جواب)

برنخ باین اعتبار گفتہ است کہ صور علیہ را دور و سست است روی است کہ بوجود دارد بواسطہ ثبوت علم و روی است کہ بعدم دارد بواسطہ خارجی لان اہل اعیان ما شمت رائحة من الوجود الخارجی عندہ و عدمی کہ درین تحقیق اندر لاج یافتہ است حقیقت دیگر دارد و همچنین انچه در عبارات بعض اعزہ کہ اطلاق عدم در ممکن نیست است مراد ازاں معدوم خارجی است نہ عدمی کہ بالا تحقیق یافتہ و او تعالی ازاں اہماء و صفات کہ در علم تفصیل و تمیز یافتہ اند و در مرایاے عبادات منعکس گشتہ حقائق ممکنات شدہ اند و راہ راست پس بعالم اورا سبحانہ بہیچ وجہ مناسبت نباشد ان اللہ لغنی عن العالمین اورا سبحانہ بعالم عین و متحد ساختن بلکہ نسبت دادن برین فقیر بسیار گراں است ۵ آن ایشان اند و من جنینم + یارب سبحان ربك رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین و الحمد لله رب العالمین و السلام علیکم و علی من لدیکم اتھی المکتوب و بانتهاء وقت الخاتمة و تمام ہا اختتمت الرسالة فكان هذا اخرها اردنا ايراده في هذه العجالة + ونستعیدنا الله تعالى من كل ضلالة + في كل مقامه و مقالة + ونسئل الله تعالى خیر الدلالة + في كل عمل و حاله + و صلی اللہ تعالی علی خیر خلقہ محمد محیط دائرۃ النبوة و الرسالة



ومركز العظمة والجلالة + وإمام انبياء اولي الحكمة والعدالة + ومقدام الرسل  
ذوي البسالة والنبالة + فادامت الشمس محاقة بالظفاوة والقمر محاطا بالهالة  
وكان الفراغ من تبليض الرسالة وقت السحر ليلة الحادي عشر + من شهر الصياح  
الاغر + سنة ١٢٧٥ من هجرة خير البشر + عليه الصلوة والسلام من الله الاكبر  
التتميم للتعليم : سلما كان معظم الرسالة في علوم المعرفة ولا تتم المعرفة  
الا بالمحبة كما لا تتم المحبة الا بالعمل + الحق بالرسالة بعض ما ينبغي عليه صونا عن الانحلال

## عن ابي التراب النخشي

لا تخد عن فللجيب دلائل	ولدي من تحف الجيب سائل
منها شحم برك بلائ	وسرورة في كل ما هو فاعل
فالمنع منه عطية مقبولة	والفقر الكرام وبر عاجل
ومن الدلائل ان ترى من عزه	طوع الجيب ان الخ العاذل
ومن الدلائل ان يرى متبسا	والقلب من الجيب بلايل
ومن الدلائل ان يرى متفهما	لكلام من يحظى لدي المسائل
ومن الدلائل ان يرى متقشفا	متحفظا من كل ما هو قائل

## وقال يحيى بن معاذ الرازي

ومن الدلائل ان تراه مشملا	في خرقتين على شطوط الساحل
ومن الدلائل حزنه ونحيبه	جوتا لظلام فباله من عاذل
ومن الدلائل ان تراه مسافرا	نحو الجهاد وكل فعل فاضل
ومن الدلائل زهده فيما يرى	من دار خذل والنعيم الزائل
ومن الدلائل ان تراه باكيا	ان قد لاه على قبيح فعائل
ومن الدلائل ان تراه مسلما	كل الامور الى المليك العادل
ومن الدلائل ان تراه راضيا	بملكه في كل حكم نازل
ومن الدلائل ضحكهم بين الورى	والقلب محزون كقلب الثاقل

فَالْعِلْمُ بِمَنْزِلَةِ الْوَيْسِ وَكَانَ الْوَيْسُ نَبِيًّا  
فَالْبِدَاءُ فِي حَقِّهِ مَعَادِيْرُ لِيَا وَفِيْدُ الْبَدَاءِ

چون از سبب معاداة اولیاء در حق طائفه جبار از اهل غلو و شقاق و عدم فهم بعضی کلام ایشان است  
از سراج عارف و بمنجمله قاصد مدنی و قار همون مسلمان بود انچه بجهتین بلاد و از انچه وارد است بر آن زمین  
ولا واره و طریق صوم چنانکه منع است از مطالعہ اربعین کلام و دو آشتن او در پرده خفا و بجهتین است  
خفی نمادن شرح او است بمافیہ شفا و بعضی از ابواب رساله مسماة به



که پایه از اجزاء رساله است نظری بود از منظر این همون وقار چرا که عمل است بر مقامات صعبه  
از فصول الحکمة و لغت است از مؤلفات شیخ اکبر قدس الله سره که علم است در زینت بزرگه بین الاعداء  
رافع الحکال است و سکون فحاره از سراج العلماء تاج الانقیار مولانا محمد اشرف علی صاحب نوی  
اسن اشرف الجواهر و سنده الثغاب و السند و لهذا الحزب محمد خبیر علی صله الله من بعد القضاة و است تمام بسوختن

أَمَّا مَطْعَةُ الْمَطَايَا فَكَانَتْ  
أَنْزَلَتْ أَفَارِجَ بَيْتٍ مَعًا يَجُولُونَ فِيهِ

# مخصوص الکلم

فی محل

# فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوة یہ طے ہے فصوص الحکم کا جسکی تحریک کا سبب ایک مخلص دوست کے خط ذیل میں مذکور ہے وہ وہاں۔

حضرت مخدوم و مکرم مدظلہ

السلام علیکم جناب والا نے میرے معروضہ پر وعدہ فرمایا تھا کہ اگر فصوص الحکم کی کوئی شرح بھی روانہ کرو تو میں اردو میں اسکی شرح کروں گا لہذا خادم اپنا وعدہ پورا کرتا ہوں حسب ذیل کتب مرسل ہیں۔  
فصوص الحکم مترجم شرح فصوص للجامی شرح فصوص للآفندی بالی۔ اگر اب بھی ضرورت ہوگی تو روانہ کروں گا۔ اسکی شرح کی بہت سخت ضرورت ہے۔ عدم فہم کی وجہ سے شیخ کی کتب سے فسادات پادہ اللہ  
اسلئے ضرورت ہے کہ جناب اپنی طرز خاص پر اسکے مقامات کو شرح فرمائیں۔ اسوقت ایسا شارح جو شریعت و تصوف کے ڈانڈوں کو ملا سکے آپ کے سوا نظر نہیں آتا۔ یا تو مکفرین کی تعداد ہی یارین شیخ نکرنا بدیں شریعت اور دونوں میں آشتی کی ضرورت ہے۔ نیاز مند عبدالحی عفی عنہ تربیۃ الشفا خانہ رحمانی حیدرآباد دکن۔ گو مجھ کو اسوقت تک معلوم نہیں کہ یہ کام کیسے قابل کا ہے یا نہیں مگر توکل علی اللہ تعالیٰ شروع کرتا ہوں ختم کرانا ان کے علم و قدرت میں ہے۔

اشرف علی خٹھی چشتی امدادی تھانوی عفا اللہ عنہ

## مقدمہ در حقیقت فصوص

اسکی تقدیم اسلئے کی گئی تاکہ اجمالاً رسالہ کی حقیقت ذہن میں آ جاوے جس سے رسالہ میں نظر بصیرت کے ساتھ ہو سو وہ حقیقت یہ ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے حسب جمیع کمالات علیہ علیہ کے جامع ہیں لیکن تاہم خاص خاص کمالات کو خاص خاص انبیاء کے ساتھ ایک خاص خصوصیت ہے۔

یعنی فصوص  
منازل تنزیل  
نعمتوں کے  
میں ہر  
ذوق  
نام کی  
جگہ و گمانی  
تفہیم  
اور فصوص  
دائیات  
اعتبار سے  
عالم ان میں  
آیت اور  
شرف کو  
مطابق دیکھا  
گیا ہے



تعلق ہے یا معنی کہ کسی نبی پر کوئی کمال غالب کسی پر کوئی اور نہیں ان کمالات کی جس طرح اشارات نصوص سے ہوتی ہے اسی طرح کبھی وجدان و ذوق کشفی سے بھی ہوتی ہے اور آخر کوئی توجہ ہے کہ قرآن مجید میں بعض صفات کو متعدد انبیاء میں مشترک فرمایا اور بعض کو بعض کے ساتھ متفرق مثلاً حضرت اسماعیلؑ کو صادق الودعہ کے ساتھ موصوف فرمایا لو صدق وعدہ سب انبیاء میں مشترک ہو مگر ان میں ایک خاص شان سے متحقق تھا چنانچہ درمنثور میں تخریج ابن ابی حاتم سفیان ثوری سے روایت ہے کہ کسی شخص سے وعدہ فرمایا کہ میں یہاں پر تیرا انتظار کروں گا وہ شخص بھول گیا اور ایک سال گزر گیا اتفاق سے وہاں جو گزر ہوا تو ان کو منظر پایا پوچھا کہ آپ اب تک یہاں ہی ہیں آپ نے فرمایا کہ چونکہ میں نے وعدہ کیا تھا کہ تیرے آنے تک یہاں رہوں گا اسی واسطے حق تعالیٰ نے فرمایا انا کان صدقاً وعدا ورجو صدق وعدہ واجب اے میں عدم حرج کی قید لائل شرعیہ سے ثابت ہے اس لئے اتنا انتظار کرنا بقار وعدہ کیلئے شرط نہیں مگر اپنے عملاً اس کو مطلق رکھا و علیٰ ہذا کمالات آخری اور ان کمالات کے متعلق مثل جمیع حقائق کے خاص خاص علوم و معارف بھی ہیں۔ اس رسالہ میں ان علوم و معارف کا کچھ کچھ خلاصہ بیان کیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے اس کے فصوص الحکم کے نام کی کیونکہ فصوص جمع ہر فص کی اور فصوص کے معانی میں سے ایک معنی خلاصہ ہے بھی کذا فی الشرح لمولانا الجانی اور حکم جمع ہے حکمت کی اور حکمت کا بمعنی علم کے ہونا معلوم ہے اور الف لام حکم میں عہد کا ہے اور مراد ان علوم سے وہ خاص علوم ہیں جو متعلق ہیں کمالات خاصہ انبیاء علیہم السلام کے چنانچہ اجزاء کتاب میں سے ایک ایک جزو کو خاص خاص نبی کی طرف منسوب کیا ہے جیسے آدمیہ۔ نوحیہ۔ موسویہ۔ عیسویہ مثلاً اور ان سببوں کو جو کلمہ کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جیسے کلمہ آدمیہ مثلاً مراد اس کلمہ سے خود اس نبی کی ذات اور روح ہے اور شیخ اپنی اصطلاح میں کل موجودات کو کلمہ کہتے ہیں جیسا فصوص عیسوی میں تصریح فرمائی ہے فال موجودات کلہا کلمات اللہ التي لا تمعد فانہا عن کن و کن کلمۃ اللہ پس معنی اس ترکیب کے فص کلمۃ فردیہ فی کلمۃ محمدیہ مثلاً یہ ہوئے کہ کلمہ محمدیہ یعنی ذات محمدیہ علی صاحبہا السلام والحقہ کا جو ایک کمال ممتاز ہے فردیت یعنی اکمل اور یکتا ہونا تمام مخلوق میں اس کمال کے متعلق جو حکمت یعنی علوم و معارف ہیں یہ باب ان علوم و

معارف کا خلاصہ ہر وہ علی ہذا تمام فصوص میں اور یہ تو پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ یہ اختصاص  
کبھی کبھی بھی ہوتا ہے چنانچہ زیادہ حصہ ان کمالات کے اختصاص کا اس رسالہ میں بیان  
کشفی ہے اسی طرح جو علوم ان کمالات کے متعلق بیان کئے ہیں وہ بھی زیادہ تر کشفی ہیں  
گو کہیں فصوص سے متاثر بھی ہو جائے لیکن یہ دعاوی فصوص پر موقوف نہیں اور اسی لئے  
اگر کوئی شخص ان پر اعتقاد نہ رکھے اسپر کوئی ملامت نہیں در اگر کوئی اعتقاد رکھے تو اس میں تفصیل  
یہ ہے کہ اگر اعتقاد قطعی رکھے تو غالی ہونیکے سبب ماضی ہوگا اور اگر اعتقاد غیر قطعی خواہ ظنی  
خواہ متساوی اشتقاق رکھے تو اگر کسی نص کے ظاہر بھی خلاف ہو تو اس کی اجازت ہے  
مگر جانب مخالفت کو بھی محتمل سمجھنا واجب ہے۔ اور کسی نص کے ظاہر کے خلاف ہو تو اس کا  
اعتقاد کسی درجہ میں بھی جائز نہیں البتہ چونکہ حضرت شیخ کا کمال ہونا شہادت اساطین امت سے  
جسکی صحت حدیث انتم شہدا عند اللہ فی الارض کا مدلول ہے ثابت ہے اس لئے  
اس سے شیخ پر طعن کرنا سورا د ب محل خطر ہے رہا اس غلط کا شیخ سے صادر ہونا اسکی  
مناسب توجیہ کیجا ویگی یا تو اس کو اجتہاد کی غلطی کہا جاویگا یا اس کی نسبت الی ما شیخ کی  
تغایط کیجا ویگی جیسا کہ در مختار میں معروضات سے نقل کیا ہے لکن اتیقنا ان بعض  
الیهود افترھا علی الشیخ قدس سرہ اہ اور اسی واسطے ایسے شخص کو ایسی کتابوں کا  
دیکھنا حرام ہے جو فن کا محقق نہ ہو یا شریعت میں ماہر نہ ہو چنانچہ رد المحتار میں رسالہ تنبیہ  
بنی ہتیرۃ ابن عربی سے نقل کیا ہے فقد نقل عنہ انہ قال نحن قوم مجرم النظر فی  
کتبنا اہ اور عارف رومیؒ نے یہی مضمون اس عنوان سے فرمایا ہے ۵

نکتہ ہاچوں تیغ پولادست تیز چوں نداری تو سپر واپس گریز  
پیش این الماس بے اسپر میا کر بدین تیغ را بنود حیا

اب ترجمہ کتاب کا شروع کیا جاتا ہے۔ بعونہ و صونہ اللہم اھدنا الصراط  
المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین

آمین

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله منزل الحكم على قلوب الکلم باحد بقاء الطريق الاصل من المقام  
 الاقدم وان اختلفت الملل والنحل لا اختلاف الاصل سبب تائيد ثابت واثبت  
 کے لئے جو علوم کو نازل کرنے والا ہے کلمات اللہ تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کے (کہا ذکر فی  
 المقدمات) قلوب پر اور یہ نازل کرنا ایسا ہے کہ متلبس ہر طریق متوسط یعنی طریق مستقیم کے  
 اتحاد کے ساتھ اور ہر طریق مستقیم سے اصل دین ہے یعنی تصدیق بالجاہل من عند اللہ والعمل  
 بمقتضاه رکذا قال بالی آخندی) یعنی سبب انبیاء کا دین ایک ہی چنانچہ اصول کا متحد ہونا  
 مسلم اور یہ نازل ہونا شروع ہوا ہے ایسے مقام سے جو سبب مقدم ہر امر اس سے مرتبہ  
 ذاتیہ کا ہے جو تمام مراتب وجود میں مقدم ہے مراتب کو نیہ سے تو تقدم ظاہر ہے اور مراتب الہیہ  
 میں اس کا تقدم گویا مانی نہیں لاجتماع کلہا فی الوجود لیکن تقدم ذاتی ہے جیسا صفات الہیہ  
 میں حیوۃ کا تقدم علم پر اور علم کا تقدم ارادہ پر اور ارادہ کا قدرت پر رکذا قال الجامی آگے اختلاف  
 فرعی کا اس اتحاد اصل کے ساتھ منافی نہ ہونا بتلائے میں یعنی اگرچہ ادیان و مذہب بوجہ اختلاف  
 اہم کے فرعا مختلف ہو گئے مراد یہ ہے کہ اہم کے امر جدا احوال و مراتب و عرف و عادات و رائی نظر  
 اور معتقدات کے ماخذ کے مختلف ہونے کے سبب گویا دین یعنی شرائع بتعداد انبیاء اہل شرائع کے  
 اور مذہب یعنی امور متحدہ فیہا متعدد اہل جہاد کے مختلف ہو گئے لیکن اصل طریق کہ دعوت الی اللہ  
 و دین الحق ہے متحد ہے رکذا قال الجامی و صلی اللہ علیہ وسلم من خزائن الجود والکرم  
 بالقیل الا قوم محمد و آلہ وسلم یعنی اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کا مہ نازل فرماوے اس فرات مقدس  
 پر جو امداد اور قوت دینے والے ہیں جو دو کرم کے خزائن سے یعنی ان خزائن ہی فیوض لیکر امت  
 پر فائض فرماتے ہیں اور یہ فائض فرمانا ایسے کلام کے ذریعہ ہے جو ہر طرح اقوام و اعدل ہے یعنی  
 محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور ان کی آل پر اور سلام بھی بھیجے **اقابعد** فانی راایت رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم فی مبشرۃ ارسنہا فی العشر الاخر من محرم سنۃ سبع و عشرين و ستا



مخروستہ دمشق و بیدہ صلی اللہ علیہ وسلم کتاب فقال لی هذا کتاب فصوص  
الحکم خذہ واخرج به الی الناس ینتفعون به فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله  
ولا ولی الا امرنا کما امرنا به فحققت الامنیۃ واخلصت النبیۃ وجردت القصد  
الہیۃ لا یراز هذا الکتاب کما حدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من غیر زبانی  
ولا نقصان وسألت اللہ ان یجعل فیہ وفي جمیع احوالی من عبادہ الذین لیس فیہم  
علیہم سلطان ان ینصبنی فی جمیع ما یرقہ بنانی وینطق بہ لسانی وینطوی علیہ  
جنانی بلا لقاء السبوحی والنقت الروحی فی الروح النفسی بالثابید الاعتصامی  
حتی اکون منزجاً لا متحکماً لیتحقق من یقف علیہ من اهل اللہ اصحاب القلب  
انہ من مقام التقلید المنزہ عن اغراض النفسیۃ التي یدخلها الشیطان وجوان  
یکون الحق تعالیٰ لما سمع دعائی قد اجاب زلاتی فما لقی الا ما یلقی الی ولا انزل فی  
هذا المسطور الا ما یزل بہ علی ولست بنبی ولا برسول ولكنی وارث ولا خرق  
حارث **۵** فمن اللہ فاسمعوا والی اللہ فارجعلوا فاذا ما سمعوا ما انبت بہ  
فعولاً ثم بالفہم ففصلوا بمجمل القول واجمعوا ثم منوابہ علی طالبیہ لا تتعول  
هذه الرحمة التي وسعتکم فوسعولاً ومن اللہ ارجوا ان اکون من اید فتاید  
واید۔ وقید بالشرع المحمدي المطهر فقید قید۔ وان یجش نافی زہوتہ کما جعلنا المنہ  
بعد حمد و صلوة کے کشا ہوں کہ میں نے ایک رویا بشرہ میں جو مجھ کو دکھائی گئی رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا محرم شلتہ کے اخیر عشرہ میں مخروستہ دمشق میں اور آپ کے دست  
مبارک میں ایک کتاب تھی اور آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ کتاب فصوص الحکم ہے اس کو لو اور  
لوگوں پر اس کو ظاہر کرو وہ اس سے نفع حاصل کریں گے میں نے عرض کیا کہ ہمارا کام سننا اور ماننا  
اللہ تعالیٰ کے لئے اور اس کے رسول کیلئے اور ہم میں جو اولوالامر ہیں ان کے لئے جیسا ہم کو حکم ہوا  
پس میں نے مقصود کو اچھی طرح محقق کر لیا اور نیت کو خالص کر لیا اور اپنے قصد و عزم کو اس  
کتاب کو ظاہر کرنے کیلئے (اغراض نفسانیہ سے) مجرد کر لیا جس طرح سے رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم نے میرے لئے محدود و معین فرما دیا تھا انہیں بیشی کی اور نہ کمی کی۔ اور حق تعالیٰ

میں نے نام  
کا نسخہ کیا ہے  
اور بعض میں  
لی ہے اس کا  
مجھے وصل  
ہے ۱۳۶۰  
سنہ

سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو اس (کتاب کے ظاہر کرنے) میں اور (اسی طرح) میرے  
 جمیع احوال میں اپنے اُن بندوں میں سے کرے جن پر شیطان کا قابو نہیں چلتا اور یہ (دُعا  
 کرتا ہوں) کہ جن مضامین کو میری انگلیاں لکھتی ہیں اور میری زبان اُن کے ساتھ گویائی  
 ہے اور میرا قلب اُن پر مشتمل ہے ان سب میں وہ مجھ کو القاءِ رحمانی اور افاضتہ روحانی کیلئے  
 خاص فرمادے جو کہ قلبِ نفسانی میں ہوتا ہے (یعنی اس القاء و افاضتہ کا محل قلب ہے جو منسوب  
 نفس کی طرف اور سیکر نزدیک یہ قید واقعی ہے چنانچہ نفس و قلب کا تعلق ظاہر ہے کہ اصلی  
 مدرک نفس ہے اور قلب اس کا ایک آلہ شاید اس وصف کے اشارہ اس طرف مقصود ہو کہ وہ افاضتہ  
 جو قلب میں ہوا ہے اُس کے ادراک میں وہ محض نفس ہی کا آلہ ہے شیطان کی اُٹھیں آمیزش نہیں  
 ہوتی یعنی سیکر گمان میں نہ کہ واقع میں پس اس سے کشف کا حجتہ قطعیہ یا غیر محتمل للخطا ہونا  
 لازم نہیں آتا اور یہ میرا خاص کرنا القاءِ رحمانی کے ساتھ) مع تائید اعتصامی کے (ہوا اور نسبت  
 تائید کی اعتصام کی طرف بایں معنی ہے کہ وہ اسی تائید ہو جو ایسے شخص کو عطا ہوتی ہے جو حق تعالیٰ  
 کے ساتھ اعتصام کرتا ہو اور میں یہ درخواست اسلئے کرتا ہوں) تاکہ میں محض ناقل بنوں خود تصریح  
 کرنے والا بنوں یعنی کمی بیشی نہ کروں باقی تفصیل محل یا تفسیر مبہم میں جہاد ہو اسکی نفی مراد  
 نہیں تاکہ جو شخص اصل اشراکِ قلب میں سے اُس پر واقف ہو وہ یقین کرے کہ یہ کتاب مقام تقدیر  
 سے ہے جو اغراض نفسانیہ سے منزہ ہے جنہیں تلبیس داخل ہو سکتی ہے اور (اس درخواست کیلئے)  
 میں اسکی امید کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ نے جب میری دعائیں ہوگی تو میری نداد کو قبول فرمایا  
 ہوگا پس میں (ای ناظرین) اُن ہی مضامین کو تم پر القاء کروں گا جو مجھ پر القاء کئے جاتے ہیں اور  
 اس نوشتہ میں اُن ہی مضامین کو وارد کروں گا جو مجھ پر وارد کئے جاتے ہیں اور میں کچھ نبی  
 اور رسول نہیں ہوں لیکن میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا) وارث ہوں اور اپنی اُخت  
 کے لئے حارث یعنی کاسب ماعی ہوں (امیں تصریح ہے کہ بعد بلوغ مراتب کمال کے بھی  
 انسان مکلف اعمال کا رہتا ہے) ترجمہ اشعارِ سوانحِ ہی کی طرف سے (ان مضامین  
 کو) سنو۔ (اور میں تو محض واسطہ ہوں) اور اشراکِ ہی کی طرف رجوع (اور توجہ) کرو۔ تاکہ  
 تم کو حقائقِ علوم پر مطلع فرما دیں) اور حسب تم اُن مضامین کو سنو جو جنکو میں لایا ہوں اُن کو

۱  
 ۲  
 ۳  
 ۴  
 ۵  
 ۶  
 ۷  
 ۸  
 ۹  
 ۱۰  
 ۱۱  
 ۱۲  
 ۱۳  
 ۱۴  
 ۱۵  
 ۱۶  
 ۱۷  
 ۱۸  
 ۱۹  
 ۲۰  
 ۲۱  
 ۲۲  
 ۲۳  
 ۲۴  
 ۲۵  
 ۲۶  
 ۲۷  
 ۲۸  
 ۲۹  
 ۳۰  
 ۳۱  
 ۳۲  
 ۳۳  
 ۳۴  
 ۳۵  
 ۳۶  
 ۳۷  
 ۳۸  
 ۳۹  
 ۴۰  
 ۴۱  
 ۴۲  
 ۴۳  
 ۴۴  
 ۴۵  
 ۴۶  
 ۴۷  
 ۴۸  
 ۴۹  
 ۵۰  
 ۵۱  
 ۵۲  
 ۵۳  
 ۵۴  
 ۵۵  
 ۵۶  
 ۵۷  
 ۵۸  
 ۵۹  
 ۶۰  
 ۶۱  
 ۶۲  
 ۶۳  
 ۶۴  
 ۶۵  
 ۶۶  
 ۶۷  
 ۶۸  
 ۶۹  
 ۷۰  
 ۷۱  
 ۷۲  
 ۷۳  
 ۷۴  
 ۷۵  
 ۷۶  
 ۷۷  
 ۷۸  
 ۷۹  
 ۸۰  
 ۸۱  
 ۸۲  
 ۸۳  
 ۸۴  
 ۸۵  
 ۸۶  
 ۸۷  
 ۸۸  
 ۸۹  
 ۹۰  
 ۹۱  
 ۹۲  
 ۹۳  
 ۹۴  
 ۹۵  
 ۹۶  
 ۹۷  
 ۹۸  
 ۹۹  
 ۱۰۰

یاد رکھو پھر اپنی فہم سے مفصل کرو + قول محل کو اور (اجمال و تفصیل کے) جامع بن جاؤ + پھر اس کتاب کے ذریعہ سے احسان کرو + اُسکے طالبین پر اور اُن سے اُس رحمت کو مست رو کو جو تمکو محیط ہوئی ہے تم بھی (اُسکو) وسیع کرو اور میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ میں اُن لوگوں میں سے ہونگا جنکی تائید کیگئی پھر وہ (اُس سے) خود بھی متاید ہو گیا اور دوسروں کا بھی مؤید ہو گیا اور جن کو شرع محمدی مطہر کے ساتھ مقید کیا گیا پس وہ خود بھی مقید ہو گیا اور دوسروں کو بھی اُس نے مقید کیا (اُمیں عمل بالشریعت کا کتنا اہتمام ہو اور یہی مذہب ہے تمام صوفیہ کا) اور میں یہ (بھی امید کرتا ہوں) کہ ہم کو آپ کے (خاص) زمرہ میں محشور فرمائے جیسا ہم کو آپ کی امت سے بنایا ہے و کتاب کے کسی مضمون کا اجتہاد ہی ہونا اور اُس اجتہاد میں خطا ہونا اس قول کے منافی نہیں بلا لقاء السبوحی یا اکون مترجملا متحکما اور خود اس کتاب کی بعض عبارت بتلاتی ہیں کہ محض منقول عن الغیب نہیں قوۃ فکر سے بھی کام لیا گیا ہے مثلاً فص شیتی میں ایک جگہ اور فص اخیر میں دو جگہ فتوحات مکیہ کا حوالہ البصیفہ قد ذکرنا وینادیا ہے تو اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیسے منسوب کر سکتے ہیں پھر نسبت کرنا ایسا ہے جیسا القیاس منہلکی بناء پر احکام قیاسیہ کو کتاب و سنت کی طرف مستند کر دیتے ہیں باب وہ فصوص شرع موعظ ہیں مترجم احقر ان فصوص کو ابواب سے تعبیر کریگا۔

## عمارة العالم بامارة ادم

(یعنی)

### باب اول ملقبہ فص حکمتہ الہیہ فی کلمۃ آدمیہ

فاول ما لقلہ المالك علی العبد من ذلک فص حکمتہ الہیہ فی کلمۃ آدمیہ یعنی مالک حق نے اُس کتاب (فصوص الحکم مری فی الروایا) میں سے سب (فصوص) سے اول جو اس عبد مملوک (یعنی مولف) پر القافر مایا وہ فص حکمتہ الہیہ فی کلمۃ آدمیہ ہے یعنی خلاصہ اُن علوم کا جو متعلق ہی مرتبہ الہیہ کے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ آدمیہ میں کلمہ کی تفسیر پہلے



گذر چلی یعنی مراد یہاں آدم علیہ السلام کی روح اور ذات ہے اور آئیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد  
اس سے مرتبہ جامعیت کا ہے اس مرتبہ کو آدم علیہ السلام کے ساتھ خاص خصوصیت ہونا ظاہر  
ہے مادہ کے اعتبار سے بھی جیسا حدیث میں ہے کہ حق تعالیٰ نے مٹی کے تمام اقسام سے اُنکے  
جسد کو مرکب فرمایا لکن فی الدر المنثور اخرج ابن سعد فی طبقاتہ واحمد وعبد بن حمید والبوداؤد والترمذی  
وصحیحہ والحکیم فی نوادر الاصول وابن جریر وابن المنذر والیوشیخ فی العظیمہ والحاکم وصحیحہ وابن  
مردویہ والبیہقی فی الاسماء والصفات عن ابی موسی الاشعری قال قال رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم ان اللہ خلق ادم من قبضۃ قبضہا من جمیع الارض فجاء بنوا دم  
علی قدر الارض جاء منهم الاحمر والابيض والاسود و بین ذلك والسحل و  
الحزن والخبیث والطیب اھ اور صفات بشریہ کے اعتبار سے بھی لکھا فی الدر المنثور اخرج ابی  
عن ابی ہریرۃ مرفوعا العوی والبلاء والشھوة معجونة بطینۃ ادم علیہا السلام اھ فی  
المحدث فتنی ادم فلسیت ذریتہ وحجدا آدم فحدث ذریتہ اور باعتبار لغات  
وصنائع کے بھی لکھا فی الدر المنثور اخرج وکیع وابن جریر عن سعید بن جبیر فی قولہ  
وعلم ادم الاسماء کلھا قال علیہا اسم کل شیء حتی البعیر والبقرۃ والشاة واخرج وکیع  
فی تاریخہ وابن عساکر والذہلی عن عطیۃ بن یسر مرفوعا فی قولہ وعلم ادم الاسماء  
کلھا قال علم اللہ فی تلك الاسماء الف حرفۃ من الحروف وقال لہ قل لولدك و  
ذریتك یا ادم ان لم تصبر ولا عن الدنیا فاطلبوا الدنیا بهذه الحرف ولا تطلبوا  
بالدین فان الدین لی وحدها خالصا ویل لمن طلب الدنیا بالدین ویل لہا  
اور باعتبار کمالات کے بھی اور یہ اصطلاح موجب توحش نہونا چاہئے کہ عبد کیلئے الہیت ثابت  
کردی اول تو یہ اصطلاح ہے ولا مشاحتہ فی الاصطلاح جیسے حکما حکمت الہیہ ان علوم کو  
کہتے ہیں جو ان موجودات کے متعلق ہیں جو مادہ مستغنی ہیں وجود خارجی میں بھی اور جو ذہنی  
میں بھی اور ان موجودات میں بعض ممکنات بھی ہیں اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں  
ہوتا دوسرے یار کو مریدانہ کہا جائے نسبت کیلئے کہا ہوا ہے جیسے زبانی میں ہے یعنی منسوب الی الالہ والنسبت  
لی بنا جہ طرح انصاف ہے ایسے ہی دوسرے تلبسات بھی جیسے نعم الہیہ یعنی جو نعمتیں منجانب اللہ

عطا ہوں اسی طرح یہاں یہ معنی ہوں گے کہ وہ مرتبہ جو منجانب اللہ عطا ہوا اور اس شبہ کی اہل علم کو گنجائش ہی نہیں یا اگر یہ معنی اصطلاحی لئے جاویں اور نہ یا نسبت کیلئے لیجاوے تب بھی یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ ذات آدم میں جو حق تعالیٰ کی صفت الاہیہ یعنی جامعیت للکمالات کا ظہور ہوا ہے جیسا قوم میں مشہور ہے کہ عالم منظر ہے اسماء الہیہ کا اور انسان منظر ہے اسم جامع یعنی اللہ کا جسکی تفسیر ہے ذات مجتمع للکمالات خواہ مفہوم کلی منحصر فی فرد واحد ہو یا جزئی اور علم ہو تو اب بھی کوئی اشکال نہ ہوگا اور جاننا چاہئے کہ اس فص کے اخیر میں فصوں کی ایک فہرست ہے جس کا جزو اول یہی باب ہے تو اسکا مقتضایہ تھا کہ وہ فہرست اول میں ہوتی پھر یہ مضمون شروع ہوتا تو اسکی وجہ بالی آئندہ نے یہ لکھی ہو و انما قدم بیان هذا الفصل علی تعدد کلامہ مع ان داب المصنفین عکسہ تعظیما لثباتہ لا شتمالہ علی جمیع ما یشتمل علیہ الفصول المذكورۃ فی الكتاب مع زیادۃ و کذا یشتمل ان یکون کتابا مستقلا مقابلا لساائر الحکم اھ لما شاء الحق سبحانہ من حیث اسمائہ الحسنی التي لا یبلغها الاحصاء ان یری اعیانھا وان شئت قلت ان یری عینہ فی کون جامع یحصل لا یرکونہ متصفا بالوجود و ینظر بہ سرۃ الیہ فان رویتہ الشئی نفسا فی نفسہ بنفسہ ما ہی مثل رویتہ نفسہ فی امر اخر یكون لہ کالمراۃ فانہ ینظر لہ نفسا فی صورۃ تعظیما لملح المنظر فیہ مما لیرکین ینظر لہ من غیر وجود هذا المحل ولا تجلیہ لہا یعنی جب حق سبحانہ و تعالیٰ نے چاہا اور یہ چاہتا اپنے ان اسماء حسنی کے اعتبار سے تھا جن تک شمار نہیں ہو جتا یعنی وہ اسماء حسنی بے شمار ہیں آگے کہتے ہیں کہ کیا چاہا یعنی یہ چاہا کہ اپنے عین یعنی ذات کیوں کہ وہ کہ ان اسماء کے اعیان یعنی حقائق کا ایک ایسی ہستی میں مشاہدہ فرمائے جو جامع ہے اور (جس) امر کی رتہ مطلوب کے باعتبار منظریت کے اسکی) محیط ہے کیونکہ وہ ایک خاص وجود (یعنی وجود جامع) کے ساتھ موصوف ہے (ایک صفت تو اس ہستی کی یہ ہے) اور (دوسری صفت یہ ہے کہ اس ہستی کے واسطہ سے حق تعالیٰ کی مخفی ذات ظاہر ہو جائے مطلب یہ کہ حق تعالیٰ نے یوں چاہا کہ اپنی ذات جامع کمالات حسنی کا ایک وجود جامع میں مشاہدہ کرے اسلئے

آدم علیہ السلام کو صفت جامعیت کے ساتھ پیدا کیا (یہ جز الما کی مقدرہ کذا قال بلی  
 افندی) یعنی ہرچیز کے قبل خلق آدم علیہ السلام دوسری مخلوقات موجود تھیں اور وہ منظر  
 بھی ہے ذات کا لیکن چونکہ ان میں کوئی منظر جامع نہ تھا اس لئے ان میں ظہور ذات کا اعتبار  
 خاص خاص اسماء کے تھا کل اسماء کے جامع ہونے کے اعتبار سے کسی میں ظہور نہ تھا اب  
 چونکہ ذات حق نے جامع ہونے کے اعتبار سے ظہور فرمانا چاہا اور منظر و ظاہر میں مناسبت  
 غزوری یا تحسن ہی اس لئے اس منظر پر کیلئے آدم علیہ السلام کو بنایا تاکہ وہ ذات حق کا مرآۃ  
 بن سکیں اور یہ جو فرمایا کہ اپنے عین یا ان اسماء کے اعیان یہ اختلاف تعبیر کا ہے یعنی خواہ  
 اس کو ذات کا مشاہدہ کہو یا اسماء کا کیونکہ مشاہدہ تو ذات ہی کا ہے مگر من حیث الاسماء ہی  
 تو خواہ اس کو ذات کا مشاہدہ کہئے یا اسماء کا کہئے اور منظر کا عطف بحصر یہ ہے اور دونوں  
 صفت کون جامع کی ہیں اب یہاں سوال ہوتا ہے کہ کیا قبل وجود اس منظر جامع کے  
 حق تعالیٰ کو اپنی ذات یا اسماء کا مشاہدہ حاصل نہ تھا جو مشاہدہ کیلئے اس منظر کو ایجاد فرمایا  
 اس کا جواب دیتے ہیں یعنی کسی شے کا اپنی ذات کو اپنی ذات کے واسطے سے دیکھنا یہ آثار  
 و احکام میں اس کی مثل نہیں کہ اپنی ذات کو کسی دوسرے امر میں دیکھنا جو اسکے لئے مثل  
 آئینہ کے ہو یعنی ذات کا بلا واسطہ دیکھنا اور بلا واسطہ دیکھنا یہ دونوں سب احکام میں برابر  
 نہیں اس لئے کہ کسی منظر میں دیکھنے کے وقت اس شے پر اپنی ذات ایسی صورت میں ظاہر  
 ہوتی ہے جسکے لئے یہ محل منظور فیہ مفید اور منظر (باسم الفاعل) ہوا ہے جو بدوں وجود اس  
 محل کے اور بدوں تجلی یعنی ظہور اس محل کے وہ صورت اس شے کے سامنے ظاہر نہ ہوتی  
 اور اس صورت کے ظاہر ہونے سے اس شے کو اپنی رویت بلا واسطہ اس صورت کہنوتی مطلب  
 یہ کہ ایک رویت ہی بلا واسطہ کسی منظر مخلوق کے اور ایک رویت ہے بلا واسطہ کسی منظر حق  
 کے سو گو حق تعالیٰ کے اعتبار سے انکشاف میں دونوں رویتیں برابر ہیں اس کا احتمال محال  
 عقلی ہے کہ ایک صورت میں زیادہ انکشاف ہے اور ایک میں کم لیکن اور احکام میں تفاوت ہے  
 مثلاً ایک انکشاف ہی بلا واسطہ ایک بلا واسطہ تو اس حکم واقعی کا انکار نہیں ہو سکتا سو  
 حق تعالیٰ کو کسی حکمت جس کا ہم کو علم نہیں یہ منظور ہوا کہ اپنا مشاہدہ بلا واسطہ فرمائے اس لئے



اس طرح اسطہ کو پیدا کیا اور یہاں سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ حق تعالیٰ کے سامنے  
یہ نظر بھی من حیث الذات ومن حیث المظهریت قبل خلق حاضر تھا تو مشاہدہ بواسطہ مظهر بھی حاصل  
تھا پھر ایجاد کیوں کیا گیا جواب یہ کہ وہ حضور علمی تھا اب حضور عینی ہے اور دونوں میں  
تفاوت ہے گو انکشاف میں تفاوت نہیں پس منظور یہ ہوا کہ بواسطہ مظهر موجود فی العین اپنی  
ذات کا مشاہدہ فرماویں اور احقر نے جو کہا ہے کہ کسی حکمت سے جس کا ہم کو علم نہیں یہ قول اس  
قول مشہور کے منافی نہیں کہ چونکہ ذات جہل ہے اور جمال مقتضی ظہور کا ہوتا ہے یہ اقتضار اس  
ظہور کی علت اور یہ ظہور اس اقتضار کی حکمت ہے وجہ عدم تنافی یہ ہے کہ یہ اقتضار درجہ  
اضطرار میں تو ہے نہیں ورنہ قدیم عالم لازم آتا ہے درجہ اختیار میں ہے پھر سوال پیدا ہو گا کہ پہلے  
سے اقتضار کیوں نہ ہوا پھر یہی جواب ہو گا کہ مشیت متعلق نہ ہوئی تھی پھر سوال ہو گا کہ مشیت  
کے اس تعلق حادث کی کیا حکمت پھر یہی جواب ہو گا کہ معلوم نہیں میں نے اول سے ہی کہہ دیا۔  
وقد کان الحق اوجدا للعالم کلمہ وجود شیخ مسوی لاریح فیدہ فکان کبراء غیر محلی  
ومن شأن المحکم الالہی انه ماسوی محلا لا ولا بدان یقبل روح الہیاء عنہ  
بالتفغیہ و ماہو الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوأة لقبول الفیض  
المقبول الدائم الذی لم یزل ولا یزال و ما بقی الا قابل والقابل لا یكون الا من فیضہ  
الا قدس فلا مرکب منہ ابتداء وانہاؤہ والیہ یرجع الامر کما ابتداء منہ فالتفغیہ  
الامر جلاء مرآة العالم فکان ادم عین جلاء تلك المرآة و مرج تلك الصورة  
اور حق تعالیٰ رقبہ ایجاد آدم علیہ السلام تمام عالم (کی انواع) کو ایسے وجود سے ایجاد کر چکے  
تھے جو مثل ایک ایسی صورت تیار شدہ کے تھا جس میں روح نور میری نزدیک وجہ اسکی یہ ہے کہ  
نفس هو الذی خلق بکم ما فی الارض جمیعاً ونفس المروءان اللہ سخرکم ما فی السموات  
وما فی الارض الیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مقصود خلق عالم سے انسان کا انتفاع ہے اور  
ظاہر ہے کہ بدون وجود انسان کے اس انتفاع کا اور ان منافع کا ظہور نہ ہوا تھا اور یہی غایت بوجہ  
مقصودیت کے گویا روح ہر عالم کی پس اس وقت جو عالم کا ایسا تھا جیسے کوئی صورت بلا روح کے  
تو عالم بدون آدم کے ایسا تھا جیسا غیر جلا دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے (یعنی جس طرح آئین میں صورت مقصود

ظاہر نہیں ہوتی اسی طرح اسوقت اجزاء عالم میں ہمارا کمال طور پر ظاہر ہوتے تھے کیونکہ ظہور ان سماء کا اسی طرح ہوتا ہے کہ اولاً منظر ہر کے کمالات ظاہر ہوتے ہیں وروہ کمالات عکوس وطلال ہوتے ہیں اسماء کے تو ان اسماء کا بھی ظہور ہو جاتا ہے جب ابھی تک ان منظر ہر کے کمالات مقصودہ جن کا ظہور انتفاع انسان پر وقوف پر ظاہر نہ ہوئے تھے اسوقت تک ان اسماء کا بھی ظہور کمال نہ ہوا تھا تو عالم مثل آئینہ بے جلا کے تھا اور حکم الہی کا اقتضاء (یعنی انکی عادت یہ ہے کہ وہ جس محل کو تیار کرتے ہیں وہ ضرور روح الہی کو قبول کرتا ہے) مراد قبول کرنے سے متصف ہونا ہے اور وہ روح وہ جس کو نفع فی المحل سے تعبیر کیا جاتا ہے عبارت میں تسلیح ہے مراد نفع سے منفوخ ہے یعنی جس روح کا ذکر ہے اس قول میں و نفخت فیہا من روحی یہ روح وہی ہے اور یہ دعویٰ ذوقی ہے اور مبنی ہے کشف پر کہ ہر شی ذی روح ہے پس یہ دعویٰ عموم کے ساتھ ثابت ہو گیا اندہ ماسوی محلا اور کدان یقبل روحا الہیالہ پس عالم بھی اس وقت اسی روح کیلئے مقتضی تھا اور اس قبول (والتصاف بالروح) کا حامل صرف یہی تھا کہ اس صورت سواۃ میں ایک استعداد حامل ہو جاوے فیض کہ قبول کرنے کی (ہیاں بھی عبارت میں قساع ہے کیونکہ التصاف بالروح سبب ہے تصاف بالفیض کی استعداد کا مثلاً بطش ایک فیض ہے اسکی صلاحیت اس جب ہے کہ وہ محل پہلے سے متصف بالروح ہی پس تصاف بالروح کو عین استعداد لقبول الفیض کہنا قساع ہے اور مراد اس فیض تجلی دائم سے جو فیض ہاں الہی کا کمال کیسے ثابت ہو جائے کہ ایک کو یہ فیض قساع کا حادث ہے اور مراد اس فیض تجلی دائم سے فیض مقدس ہے جو عبارت ہے تجلیات اسمائے سے جو اعیان ثابۃ کو خارج میں مطابق صور علمیر کے وجود دیتی ہیں اور یہ مرتب ہوتا ہے فیض قدس پر جو عبارت ہے تجلی ذاتی سے جس سے تقر اعیان ثابۃ کا حضرت علم میں ہوا ہے کذا فی مفید العالم مطلب یہ کہ یہ کمالات بر وقوف ہیں تصاف بالروح پر یہ تجلی فیض مقدس سے ظاہر ہوتے ہیں پس ان کمالات کے ظہور کیلئے عالم حق تعالیٰ کی طرف اس میں محتاج ہوا کہ وہ اسی روح کو پیدا کرے جو بمنزلہ جلاز عالم کے ہو اور وہ آدم علیہ السلام ہیں کما سیاتی فكان آدم عین جلاز تلك المرأة ورج تلك الصورة) اور اسد قال تحقیق (صرف قابل (مرتبہ قابلیت ذاتیہ میں) رہ گیا (جو بوجہ اپنے قدم فی مرتبہ العلم و امتناع تخلل محل بین الذات والذاتیات کے مجہول نہیں سمجھیں شہابہ مقتضی عن الحق ہوتا ہے) اور اسکی

تحقیق یہ ہے کہ وہ قابل حق تعالیٰ کے فیض اقدس سے ہی (یعنی گو مجہول نہ ہو مگر ذات کا محتاج ہی چنانچہ اعیان ثابتہ کا وجود علمی میں تابع ذات کا ہونا ظاہر ہی تو اس بنا پر) تمام امور (یعنی موجودات عینیہ و علمیہ سب) اسی کی طرف سے ہو کر ابتداء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض اقدس کی ہی اور انتہاء وجود کے اعتبار سے بھی (مراد تجلی فیض مقدس کی ہی اور (بعد قنار وجود) سب امور ہی کی طرف راجع بھی ہو جاویں گے جیسا اوپر سے انکی ابتداء (وجود بعد العدم میں) ہوئی تھی غرض حالت (عالم کی) اسکو مقتضی ہوئی کہ اس عالم کے آئینہ کی جلا کی جائے (جیسا اقتضا کا مفصل بیان ہوا) پس آدم علیہ السلام اس آئینہ کی جلا رہوئے اور اس صورت کی روح تھے **ف** اور اس مقام پر یہ شبہ نہ کیا جائے کہ شروع نفس ہذا میں ظہور حق بوجہ صفت جامعیت کا توقف جو آدم علیہ السلام پر بیان کیا تھا جس سے یہ مفہوم ہوا تھا (اور مترجم نے بھی اسکو تسلیم کر لیا تھا) کہ نفس ظہور بلا و صفت جامعیت دوسری اشیاء سے حاصل ہو گیا تھا اور یہاں یہ کہا گیا ہے کہ وہ دوسری اشیاء بمنزلہ آئینہ غیر صیقل شدہ کی تھیں آدم علیہ السلام اس آئینہ کا صیقل تھے اور ظاہر ہے کہ آئینہ میں بدن صیقل کے ظہور صورت کا نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس ظہور بھی دوسری اشیاء سے نہ ہوا تھا تو یہ تعارض جو اب شبہ کا یہ ہے کہ نفس ظہور بلا و صفت جامعیت میں جو ہر ایک مطلق ظہور کو کامل نہ ہوا اور ایک ظہور ہی دوسری اشیاء میں ہوتا مگر کامل نہ تھا جسکی لم احقر مترجم نے اس قول کی شرح میں بیان کی ہے کہ عالم ایسا تھا جیسا غیر جلا دیا ہوا آئینہ ہوتا ہے یعنی جس طرح آئینے میں تعارض دفع ہو گیا و کانت الملائکہ من بعض قوی تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالانسان الكبير فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي هي في النشأة الانسانية وكل قوة منها محيية بنفسها لا تری شیئا افضل من ذاتها وان فيها قیما تزعم الاهلية لكل منصب عال ومنزل رفیع عند الله لما عندها من الجمعية الالهية بین بلجج من ذلك الى الجناب الالهي والى جناب حقيقة الحقائق وفي النشأة الحاملة لهذه الاوصاف الى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوا بل لعالم کل علاة <sup>سفلہ</sup> او پر آدم علیہ السلام کو صورت عالم کی روح بتلایا ہے تو ظاہر ہے کہ بقیہ اجزا اس عالم کے اعتبار سے بمنزلہ قوی و اعضا ہوں گے جیسے زید کی ایک روح ہے اور اسکے دوسرے اجزا زید کے قوی و اعضا



ہیں اور ان اجزاء میں کسی خاص موجود کی تخصیص نہیں ملنے کی نہ غیر ملنے کی سبب اس حکم میں شریک ہیں مگر آگے آدم علیہ السلام اور ملنے کے قصہ کی بعض حکمتیں بیان فرمانا ہیں اس لئے ذکر میں ملنے کی تخصیص کر کے فرماتے ہیں کذا قال بالی آفندی کہ آدم علیہ السلام تو مجموعہ عالم کیلئے بمنزلہ روح کے تھے اور ملنے (مثلاً دیگر موجودات و اجزاء عالم) اس صورت کیلئے جو کہ (مجموعہ) عالم کی صورت ہے جسکو قوم کی اصطلاح میں انسان کبیر سے تعبیر کیا جاتا ہے (بسطح انسان کو عالم صغیر کہتے ہیں) بعض قوی کو تھے پس ملنے اس عالم کبیر کے لئے ایسے ہیں جیسے قوی حسیہ روحانیہ نشاۃ انسانہ میں ہیں وہاں سے نشانہ کو رہنمائی ملنے کا یعنی یہ ظاہر ہے کہ ان قوی روحانیہ حسیہ مذکورہ میں ہر قوت اپنی ذات میں (معرفت حقیقت) محجوب ہے کہ وہ اپنی ذات سے کسی کو فضل نہیں سمجھتی وجہ یہ کہ اس کو اپنے کمالات پر تو نظر ہے مگر انسان کے کمالات پر نظر نہیں اسلئے محجوبہ بنفسہا فرمایا اور جن قوی میں اتنا ادراک بھی نہیں ان کا محجوب ہونا ظاہر ہے اور وہ نہیں سمجھتی کہ اس نشاۃ انسانہ میں اس قوت کے زعم میں ہر منصب عالی اور منزلہ رفیعہ کی اہلیت (اور صلاحیت) ہے اسلئے کہ اس نشاۃ انسانہ کے پاس ایک جامعیت الہیہ ہے (اس اصطلاح کی تحقیق قصہ ہذا کے عنوان کے ذیل میں ہو چکی ہے آگے یہ بتاتے ہیں کہ یہ نشاۃ انسانہ کس چیز کی جامع ہے تو فرماتے ہیں کہ یہ جامعیت (درمیان دو چیز کے ہے ایک تو) درمیان اس چیز کے جو اس ماعدہ میں سے راجع ہے جناب الہی و جناب حقیقۃ الحقائق کی طرف اور درمیان اس نشاۃ کے وہاں فی معنی میں کے ہوا جو حال ہے ان اوصاف (مذکورہ فیما بعد) کی جو راجع ہیں ان اوصاف کی طرف جنکو طبیعت کلیہ مقتضی ہے اور وہ طبیعت کلیہ ایسی ہے جس نے تمام عالم کے قوایل کو یعنی اسکے اعلیٰ کو بھی اور اس کے سفلی کو بھی احاطہ (اور جمع) کر لیا ہے مطلب یہ کہ ان قوی کو یہ خبر نہیں کہ نشاۃ انسانہ دو چیزوں کو جامع ہے اسما و الہیہ کو بھی کہ ان کا مظہر ہے اور جناب الہی و حقیقۃ الحقائق سے یہی مراد ہے اور چونکہ بواسطہ اسما کے انسان ذات کے اعتبار سے مظہر ذات کا ہے اور صفات کے اعتبار سے مظہر صفات کا اس لئے جناب الہی سے دو سر مرتبہ کی طرف اور حقیقۃ الحقائق سے پہلے مرتبہ کی طرف اشارہ فرمایا غرض وہ نشاۃ انسانہ اسما و الہیہ کو جامع ہے اور حقائق امرکانیہ کو بھی اس طرح سے کہ جو کچھ تمام اجزاء عالم میں پایا جاتا ہے اسکے احوال انسان میں پائی جاتے ہیں و حقیقۃ فی رسالتی انوار الوجود و التجلی العظیم

پس کمالات انسان و سماء آئینہ کے تو ظلال ہیں اور حقائق امکانیہ کے اصول ہیں اور مقتضایہ  
طبیعت کلیہ سے یہی مراتب و جمیع تمام اجزاء عالم کی عالم علوی کی بھی اور عالم سفلی کی بھی بلندی  
مجموع ہیں طبیعت کلیہ کی تحقیق عنقریب آتی ہے پس وہ نشاۃ السانیہ اس جامعیت کے سبب  
مراتب و مناصب کی اہل ہر جو کہ مکمل خلافت کیلئے اسکو عطا ہوئی مگر قوی کو اسکی خبر نہیں و ملنگ  
بھی ان ہی قوی میں داخل ہیں اسلئے ملنگ کو بھی انسان کے اس کمال کی خبر نہیں ہوئی اور جب  
اس خبر ہونے کی یہ ہر کہ اسکی کشف خاص کی ضرورت ہے جیسا شیخ آگے خود فرماتے ہیں و هذا  
المرکب یعرفہ المہم اور ملنگ کو یہ کشف خاص حاصل نہ تھا جیسا انھوں نے خود کہا لا علم لنا  
الافہامتنا اور ذوق معلوم ہوتا ہے کہ خاص ایسا کشف خواص انسان ہوتا ہے اسلئے ملنگ میں  
اسکی استعداد بھی دور نہ خاصہ نہ رہیگا دیویدہ قولہ تعالیٰ و علم ادم الاسماء و قولہ تعالیٰ قال  
یا ادم انہم مع الفرق بین التعلیم والابناء علی ما ذکرہ فی تفسیر بیان القرآن ان شئت الیہ  
فانظر اور جب ملنگ کہ اسوقت کے سب موجودات میں فضل و اعلم تھے بے خبر تھے تو اور موجودات  
کو خبر نہونا بدرجہ اولی مفہوم ہوا پس ملنگ کی تخصیص حراز کیلئے نہ ہوئی بلکہ اقتضای مقام کے سبب  
مقصود بیان کرنا ہوا اس قصہ کی بعض حکمتوں کا جیسا احقر نے اس قول کو اول میں عرض کیا ہے  
و عقل و نفس اور طبیعت و مہولی اور جسم اور شکل کے معانی و حقائق تو مشہور ہیں صوفیہ کو کشف  
ہوا ہے کہ ان سب میں دو مرتبے ہیں مثلاً خاص خاص روح اور ایک سب روح کی اصل ہی طرح ایک عقل  
جو سب عقل کی اصل ہے و نفس علی ہذا البوائی پس ان اصول کے مراتب کو روح الروح اور عقل کل  
یا کل نفس کل یا کلی اور طبیعت کل یا کلی اور جوہر ہر ہر جسم کل و شکل کل کہتے ہیں و ان سب  
کو غیر مادی کہتے ہیں یہ سب سماء کیانی کہلاتے ہیں۔

**قاعدہ استطادیدہ** اور سماء آئینہ کے ظہور کو تجلی اور کلام اور نفس حجابی اور تاثیر  
فی الاعیان الثابتہ کے اعتبار سے فیض اقدس اور تاثیر فی الاعیان الخارجہ کے اعتبار سے فیض  
مقدس کہتے ہیں کذا فی مفید العالم بیان الواحدیہ و هذا لا یعرفہ عقل بطریق نظر قاری  
بل هذا الفن من الادراک لا یكون الا عن کشف الہی منہ یعرف ما اصل صور العلم  
الغالبۃ لا روحہ فہی هذا المذکور انسانا و خلیفۃ قاما انسانیتہ فلغیرہ نشاۃ

وحصة الحقائق كلها وهو الحق بمنزلة انسان العين من العين الذي به يكون النظر  
 وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمي انساناً فانه به نظر الحق الى خلقه فوجهم فهو الانسان  
 الحادث الازلي والنشأة الدائمة لا بد من الكلمة الفاصلة الجامعة فتم العالم بوجوده  
 فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم الذي هو محل النقش والعلامة التي بها يختم  
 الملك على خزانته وسماه خليفة من اجل هذا لانه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ  
 بالختم الخزانة فسادام ختم الملك عليها لا يجسحل احد على فتحها الا باذنه فاستخلفه  
 في حفظ العالم فلا يزال العالم محفوظاً لم يزل فيه هذا الانسان الكامل لا تراه اذ انزال وفك الختم عن  
 خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج منها ما كان فيها والتحت بعضها  
 ببعضه لا تنقل الامور الى الاخرة فكان ختماً على خزانة الاخرة ختماً ابدياً او پرماناً کیا تھا کہ  
 وہ قوی جنمیں ملنے بھی داخل ہیں کمال انسانی سے محبوب میں بیان اسکی وجہ فرماتے ہیں کہ یا مری جنت  
 الہیہ کہ کمال خاص ہر انسان کا ایسا امر ہے کہ اسکو کوئی عقل طریق فکری سے نہیں پہچان سکتی بلکہ غافل  
 ہیں کہ اور اک ہر جمعیت الہیہ کا بدن کشف الہی کے مہمل نہیں ہوتا اسی کشف الہی ہی سے یہ بات  
 معلوم ہوتی ہے کہ عالم کی صورتوں کی جو کہ عالم کی ارواح کے قابل ہیں کیا اصل ہے چنانچہ کشف  
 سے معلوم ہوا کہ صورت عالم کی ارواح یعنی حقائق اسماء الہیہ ہیں کہ عیون ان حقائق کے مظاہر ہیں اور  
 ان اسماء کا جامع انسان ہے جس سے جمعیت الہیہ کمالات خاصہ انسان سے ہوتی جس کی خبر ملے کہ  
 کونہ تھی) پس اس موجود جامع مذکور کا نام انسان اور خلیفہ رکھا گیا سو اسکا انسان ہونا تو اسلئے ہے  
 کہ اسکی نشاۃ عام یعنی جامع ہر آگے عطف تفسیری ہے یعنی خاص ہر تمام حقائق (الہیہ کو نیہ) کو پس  
 اسکو جمیع حقائق سے انس ہوا اور انسان کا یہی مادہ ہوا ایک جہ شمیمہ تو یہ ہوتی) اور دوسری وجہ یہ  
 یہ ہے کہ انسان آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں اور یہ (انسان) حق تعالیٰ کے اعتبار سے ایسا ہے جیسے آنکھ کی  
 پتلی آنکھ کے اعتبار سے کہ جسکے ذریعہ سے نظر (حاصل) ہوتی ہے اور اسی کا نام بصر ہے پس اس لئے بھی  
 انسان کا نام انسان ہوا کیونکہ اسی کے واسطہ سے حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی مخلوق کی طرف نظر  
 فرمائی پھر انپر رحم فرمایا (یعنی اپنے نظر رحمت فرمائی) اور اس نظر کی تحقیق اس قص کی ابتدا میں اس قول  
 میں گذر چکی لما شاء الحق الى قولہ فان رزقنا الشیء بنفسہ ما ہی مثل رؤیتہ نفسہ فی



اصول اسرار اس جگہ سب شجاعت مرفیع ہو گئی ہیں! اور اس نظر کو نظر رحمت اسلئے فرمایا کہ اس نظر سے حق تعالیٰ کا کوئی نفع نہ تھا مخلوق ہی کا نفع تھا واللہ در العارف الودعی سے من کردم خلق تا سودے کھنم بلکہ تابربندگان جو دی کھنمہ اور میں نے جو اس مقام میں کہا تھا کہ اس مشاہدہ کی حکمت معلوم نہیں اور یہاں حکمت مذکور ہے کہ وہ رحمت ہے تو اس پر شبہ تعارض کا نہ کیا جائے ہاں حکمت حقیقیہ کے علم کی نفی کی گئی ہے اور یہاں حکمت صورتیہ کا اثبات ہے اور اس کو حکمت حقیقیہ اسلئے نہیں کہہ سکتے کہ اس پر بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ رحمت کے قصد میں کیا مصلحت تھی اور جب تشبیہ مرد مک حشمت سے احتیاج نہیں تعالیٰ اللہ عن ذلک بلکہ محض توسط فی المشاہدہ بلا احتیاج جیسے حدیث میں خلق کو عیال اللہ فرمایا ہے کما فی مشکوٰۃ آخر باب الشفقتہ والرحمۃ علی الخلق بروایۃ البیہقی عن عبد اللہ اور حق تعالیٰ کا نذر عیال سے ظاہر ہے۔ پس یہاں بھی محض تشبیہ ہے کما فی الحاشیہ من یعولہ و یقوم بزرقہ وہو بہنا مجاز و استعارۃ) پس وہ رہتی جامع انسان ہے جو ذاتاً و زناً حادث ہے (گذا فی الشرح لمولانا البیہقی) ازلی ہے یعنی مرتبہ وجود علمی میں جس کو اعیان ثابۃ کہتے ہیں اور اس مرتبہ میں سب چیزیں ازلی ہیں مگر انسان بوجہ مقصودیت کے سب پر سابق ہے تو اسکی ازلیت بھی اوروں سے رتبہ مقدم ہے اور نشاۃ دائمی ابدی ہے (یعنی بعد حشر کے پھر فانی نہیں اور گرجنت بھی ابدی ہوگی مگر وہ خود مقصود انسان کیلئے ہے اسلئے اسکی ابدیت بھی خاص شان کی ہے) اس قول میں اہل جنت کی ابدیت کی تصریح ہے پس شیخ کا جو قول فنا جنت کا مشہور ہے یہ قول اس شہرت کو رد کرتا ہے اور وہ کلمہ فاصلہ جامع ہے (کلمہ تو اسلئے کہ کن سے پیدا ہوا اور آسمیں دوسری مخلوقات سے اسلئے ممتاز ہے کہ اوڑکی تخلیق اسکے لئے ہوئی اور فاصلہ اس لئے کہ یہ نہوتا تو ممکنات ظاہر نہ ہوتے گویا حضرت وجوب میں متلاشی رہتے اسنے دونوں کے درمیان فصل و تماز کر دیا اور جامع اسلئے کہ اسما و اہیہ و حقائق کو نہ کو جامع ہے کما مر) پس عالم اسکے وجود سے تمام ہو گیا اس کے قبل غیر مکمل تھا کما مر) پس وہ عالم سے وہ نسبت رکھتا ہے جو انگشتی کا نگین انگشتی سے نسبت رکھتا ہے جس نگین کی شان یہ ہے کہ وہ نقش (حروف کندہ) کا محل ہے اور اس علامت کا محل ہے جس سے بادشاہ اپنے خزانوں پر مہر کر دیتا ہے (جس سے وہ خزانہ محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح انسان سبب حفاظت عالم کا جیسا ابھی آتا ہے اور اس عبارت میں اگر محل علامت ہونا تفسیر ہو

محل نفس ہونے کی تب تو وجہ تشبیہ صرف آلہ حفظ ہونا ہے اور اگر تفسیر نہ ہو تو وجہ تشبیہ دو ہیں  
 ایک آلہ حفظ ہونا دوسری نقش اسرار الہیہ کا محل ہونا اور آگے وجہ تشبیہ خلیفہ کی مذکور ہو جو قبل پر  
 متفرع ہے یعنی حق تعالیٰ نے اس کا نام خلیفہ بھی اسی سبب رکھا اس بات میں فی جاعل فی الوجود  
 خلیفۃ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے سے اپنی مخلوق کو محفوظ فرماتے ہیں جیسا مہر ہر بادشاہ خزان کی حفاظت  
 کرتا ہے سو جب تک ان خزان پر بادشاہ کی مہر رہتی ہے کوئی شخص بدون اس کے اذن کے ان کے  
 کھونے پر دلیری نہیں کرتا پس (اسی طرح) حق تعالیٰ نے اس (انسان) کو عالم کی حفاظت میں  
 (اپنا) خلیفہ بنایا یعنی حق تعالیٰ کی جو صفت ہے کہ حافظ خلق ہیں اس صفت کا مظہر انسان کو بنایا  
 عالم دنیا کا بھی اور عالم آخرت کا بھی چنانچہ تفصیل آتی ہے اول دنیا کا ذکر ہے پھر آخرت کا مطلب کہ  
 جس طرح فیض قائم سے تشبیہ آلہ حفظ ہونے میں تھی اسی طرح وجہ استخلاف بھی یہی سبب حفظ ہونا ہے  
 سو عالم (دنیا) برابر محفوظ رہیگا جب تک اس میں انسان کامل موجود ہے (چنانچہ حدیث ہے کہ جب تک اللہ  
 اللہ کہنے والا زمین میں رہیگا قیامت نہ آوے گی اور اللہ اللہ کہا جانا یا انسان کامل ہی کے سبب ہے  
 کیا تم کو معلوم نہیں کہ جب انسان کامل (دنیا میں) زائل ہو جاوے گا اور اسکا زوال ایسا ہوگا جیسے  
 گویا خزانہ دنیا سے مہر توڑ دیا ونگی تو (اسوقت) خزانہ دنیا میں چیزیں رہیں گی جو حق تعالیٰ نے ان  
 میں رکھی ہیں اور جو کچھ تمہیں ہے وہ اس سے نکل جاوے گی اور بعض چیزیں بعض کے ہاتھ گڈھ ہو جاوے گی (یعنی  
 دنیا کی موجودات آخرت کی موجودات سے اور بالعکس ملجا ونگی چنانچہ روایات سے ظاہر ہے اور دنیا  
 کے امور آخرت کی طرف منتقل ہو جاوے گے) یہ تو تقریر ہوئی اس کے آلہ حفظ دنیا ہو کے آگے عالم  
 آخرت کے اعتبار سے اسکا آلہ حفظ ہونا بتلاتے ہیں یعنی پھر وہ خزانہ آخرت پر مہر ابدی بنجاوے گا یعنی  
 جب آخرت کی طرف چلا جاوے گا تو عالم آخرت محفوظ ہو جاوے گا اور چونکہ آخرت میں ہمیشہ رہیگا  
 اسلئے عالم آخرت بھی دائمی ابدی ہوگا پس نیا کے اعتبار سے تو انسان مہر مفلوک تھا اور آخرت کی اعتبار  
 سے مہر غیر مفلوک اور جس شخص کو انسان کا مقصود عالم ہونا معلوم ہے اس کے نزدیک حکم ظاہر ہے کہ  
 دنیا کا کارخانہ بھی اسی کے واسطے ہے اور آخرت کا بھی اسی کی واسطے والیہ الاشارة فی قولہ  
 ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك علی ظہر ہامن وابتغى کے پھر مضمون ہے مظہریت وابتغى  
 انسانہ کا فظ جمع مافی الصور لا لہیت من الاسماء فی هذه النشأة الانسانیہ

فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود وبما قامت الحجة لله تعالى على الملائكة  
فحفظ فقد عظمك الله بغيرك وانقر من ابن ابي علي من ابي عليه

فان الملائكة لم تقف مع ما

تعطيه نشأة هذا الخليفة ولا وفقت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادۃ الدائ<sup>تہ</sup>  
فانه ما يعرف احد من الحق الا ما تعطيه ذاته وليس للملائكة جمعيت ادم ولا وفقت  
مع الاسماء الالهية التي تخصها وسمحت الحق بها وقد سته وما علمت ان الله اسما  
ما وصل علمها اليها فما سمحت بها ولا قد سته فغلب عليها ما ذكرناه وحكم عليها هذا  
الحال فقالت من حيث النشأة ان تجعل فيها من يفسد وليس الا النزاع وهو عين ما  
وقع منهم فما قالوا في حق ادم هو عين ما هم فيه مع الحق فلو ان نشأتهم تعطي ذلك  
ما قالوا في حق ادم ما قالوا وهم لا يشعرون فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ولو علموا  
ثم لم تقف مع التجرد حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح وعند  
ادم من الاسماء الالهية ما لم يكن الملائكة تقف عليها فما سمحت ربها بها ولا قد  
عنما تقدس ادم وتسبيحهم فوصف الحق لنا ما جرى لنقف عنده ونتعلم الادب مع  
الله تعالى فلا ندعي ما نحن متحققون به وحاوون عليه بالتقييد فكيف لنا ان  
نطلق في الدعوى فنعم بها ما ليس لنا بحال ولا نحن منه على علم فنقتصر في هذا التعريف  
الا لاهی مما ادب الحق به عبادۃ الادباء الامناء الخلفاء غرض جوہا صور الہیہ (یعنی جوہ  
عالم) میں (جدا جدا) تھے وہ سب اس نشاۃ انسانیت میں ظاہر ہو گئے (صورۃ ظہور کو کہتے ہیں چونکہ  
موجودات عالم ظہور ہوا کہ حق کا اسلئے ان کو صور الہیہ کہ دیا وہی شرح بالی آفندی وہی (ای  
الصورة) (العالم بآسره) پس اس نشاۃ انسانیت نے اس وجود (جامع) کی ساتھ احاطہ اور جمعیت  
کا رتبہ حاصل کر لیا اور اسی وجود جامع کے واسطے ملکہ پر حجت قائم ہو گئی (جس سے انھوں نے  
اپنے عجز کا اعتراف کیا اور کہا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا) پس (اس قصہ میں غور کر کے تم  
اپنا تحفظ کرو (کہ نہ کسی کی تقیص کرو اور نہ اپنا ترکہ کرو) کیونکہ خدا تعالیٰ نے تم کو دوسرے کے قصہ  
سے نصیحت فرمادی اور غور کرو کہ جن پر مصیبت (عتاب کی) آئی وہ کہاں آئی (مطلب کہ خود ان



ہی کے ہاتھوں آئی کہ انھوں نے انسان کی تنقیص کی اور اپنا تزکیہ کیا چنانچہ آگے تصریح ہو یعنی  
 اسلئے کہ ملکہ تو ان ہمارے وقت ہو جس کو اس خلیفہ کی نشاۃ ظاہر کرتی ہے (کذا فی شرح  
 بالی آفندی تعطیہ، تطہرہ فالوقت ہما معنی الشعور بالاطلاع وكذلك المذكور  
 بعدہ فقد عدی بمع یا اعتبار تضمینہ معنی الثبوت) اور نہ اس عبادت ذاتیہ پر واقع  
 ہوئے جسکو حضرت حق مقتضی ہو (عبادت ذاتیہ سے مراد عبادت جمیع الاسما والصفات کے  
 اور ایسی عبادت اسی خلیفہ کے نشاۃ میں حاصل ہو سکتی ہے (کذا فی شرح بالی آفندی معنی  
 کو نہ جمیع اسماء کا علم ہوا اور نہ اس کا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو ایسی عبادت مطلوب ہے جو جمیع  
 اسماء کے ساتھ ہو اور اسکا حصول ایسی ہی نشاۃ جامعہ کے واسطہ سے ہو سکتا ہے نہ کہ فرشتوں  
 کے آگے اس واقعہ ہونے کا راز بتلاتے ہیں یعنی) اسلئے کہ ہر شخص حق تعالیٰ کی اتنی معرفت رکھتا  
 جسکو اس شخص کی ذات مفید (اور مقتضی) ہو اور (چونکہ) ملکہ کو آدم علیہ السلام کی جمعیّت  
 حاصل تھی نہیں (اسلئے ملکہ کی ذات ایسی ہی معرفت کو مقتضی ہونی چاہیے جمیع اسماء کا علم  
 اور نہ اسکا علم ہوا کہ اس وقت حق تعالیٰ کو عبادت ذاتیہ بمعنی المذكور انفا مطلوب ہے اسلئے  
 وہ اس سے ناواقف رہا) اور نہ ملکہ ان اسماء الہیہ پر واقع ہو جو ان ملکہ کے ساتھ تھے  
 تھے اور جن اسماء کے اعتبار سے وہ حق تعالیٰ کی تسبیح اور تقدیس کرتے تھے (مطلب یہ کہ  
 ان اسماء پر اس حیثیت سے مطلع نہیں ہوئے کہ وہ ہماری ساتھ باہم معنی خاص ہیں کہ ہم انہی  
 کے مظاہر ہیں دوسرے اسماء کے مظاہر نہیں ورنہ نفس معرفت اسماء کی تو اگر حاصل نہ ہوتی تو انکے  
 اعتبار سے تسبیح و تقدیس کیسے کرتے چنانچہ خود شیخ نے اسی مقام پر اسکی تصریح کی ہے  
 ما یعرف احد من الحق الا ما تعطیہ ذاتہ) اور (آگے گویا اسی کی تفسیر یہ یعنی) ملکہ کو  
 یہ علم نہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے ایسے اسماء بھی ہیں کہ ان تک ان کا علم نہیں پہنچا اسلئے ان اسماء کے  
 اعتبار سے انھوں نے نہ اسکی تسبیح کی (اور نہ تقدیس کی) اور ایسا ہونا عجیب نہیں جو شخص کسی چیز  
 کو بالکل نہ جانے اسکو اس نہ جاننے کا بھی علم نہیں ہوا کرتا چنانچہ جب عرضا در سوال اہم سے منہ  
 علم ہوا اسوقت کہ لا علم لنا الا ما علمتنا) پس ان ملکہ پر یہ واقف مذکور غالب ہوئی اور ان واقف  
 کے حال نے آپ تسلط کیا پس انھوں نے اس نشاۃ خاصہ (موجودہ لعمد الوقت) کو اعتبار سے کم دیا (جمل

فیہا من یفسد فیہا ویسفک الدہلہ (یعنی آدم پر جرح کر دی) اور (نہیں سمجھا کہ اس  
 سفک فساد و فساد) کا حاصل صرف نزاع (آدم مع الحق) ہی (کذافی شرح بالی آفندی کہ حق تعالیٰ  
 کے مطلوب کے خلاف طلب کر لیا اور جو کچھ ملکت سے واقع ہوا یہ عین ہی نزاع ہی کہ حق تعالیٰ کے  
 مطلوب یعنی اختلاف کے خلاف طلب کر رہے ہیں) سو جو بات انھوں نے آدم کے حق میں کہی وہ  
 وہی چیز ہیں یہ خود حق تعالیٰ کے ساتھ معاملہ کر رہے ہیں (اور گوان کا ایسا کرنا واقفی سے ہے  
 جیسا مذکور ہوا اور آگے بھی فرماتے ہیں یعنی) پس اگر ان ملکت کی نشاۃ اس واقفی مذکور کو مقتضی  
 نہوتی تو آدم علیہ السلام کے حق میں جو کچھ کہا ہے وہ نہ کہتے دیکھو کہ اپنی حقیقت کی اعتبار سے  
 نزاع تھا (لیکن انکو اسکی خبر نہ تھی کہ یہ نزاع ہے) سو اگر ان کو اپنے نفس کی معرفت (احسنیت سے  
 ہوتی) کہ ہم صرف بعض اسماء کے مطابق ہیں اور مطلوب سے منظر جمع اسماء کا) تو وہ (حقیقت امر  
 کو) جانتے (اور اسکو جانتے آدم پر جرح کرنے سے) محفوظ رہتے (جیسا کہ بعد علم کے اس سے معذرت کی تاکہ سبحانک  
 لا علم لنا) اے خدا علم تنہا بہر حال عین واقفی سے ہوا اور اسلئے یہاں شبہ ہو سکتا ہے کہ انسان  
 بنا کر بھی خلاف نزاع کر لیا تو دونوں برابر کہاں ہوئی پھر اس کے کیا معنی ہوئے وہو عین واقع  
 منہم جواب یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ باعتبار حقیقت کے دونوں نزاعوں کو عین کہا اور گو ملکت اس میں ناواقفی  
 کے سبب خطائے اجتہاد میں معذور ہیں اور وہ استشارہ کے جواب میں مشورہ دینے ہی کو  
 طاعت سمجھے لیکن اس ناواقفی کی حالت میں ایک شق رائے دینے سے بھی اچھی تھی کہ ارادہ اسٹکل  
 انسان پر مطلع ہو سکے بعد تفویض سے جواب دینے سے دیتے ہی نہیں چنانچہ اسی لئے  
 ارشاد فرمایا گیا الماقل لکم انی اعلم غیب السموات والارضی واعلم ما تبدون  
 وما کنتم تکتھمون پس باعتبار توجہ عتاب کے بھی دونوں نزاع عین میں گواہی جگہ عتاب برنگ  
 عتاب ہوگا (للتفاوت فی القصد) پھر ملکت نے جرح سے ترقی کی چنانچہ انھوں نے جرح ہی  
 پر بس نہیں کی یہاں تک اپنی موجودہ حالت تقدیس و تسبیح کی دعویٰ کا اضافہ بھی کیا حالانکہ آدم  
 علیہ السلام کی بابت اس قدر اسماء الہیہ تھیں جن پر ملکت مطلع بھی نہ تھے اسلئے ملکت کو آدم علیہ السلام کی طرح  
 ان اسماء کی ساتھ تسبیح و تقدیس کر نیکا کبھی اتفاق نہیں ہوا سو حق تعالیٰ نے اس ماجرا کو ہم سے اسلئے  
 بیان فرمایا تاکہ ہم اسکی حد پر توقف کریں (اور اس سے تجاوز نہ کریں) اور حق تعالیٰ کے ساتھ ادب کھنی کا طریقہ

حق تعالیٰ  
 نے جو کچھ  
 فرمایا  
 اس سے  
 احتیاط  
 کرنا  
 چاہیے

سیکھیں کہ ہم جس کمال کے ساتھ متصف اور اسیر جاوی ہوں اس کا قید کے ساتھ بھی دعویٰ نہ کریں  
 چہ جائیکہ ایسے اطلاق کے ساتھ دعویٰ کریں کہ جو وصف ہمارا نہ حال ہے اور نہ ہم کو اس کا علم ہے  
 اس دعویٰ میں انکو بھی شامل کر لیں پھر نصیحت ہوں ہیں حق تعالیٰ کا اس قصہ کو تبادیلنا وہ چیز ہے  
 کہ حق تعالیٰ نے اس کے ذریعہ سے اپنے ان بندوں کو ادب سکھلایا ہے جو مودب و راسخ اور خلیفہ  
 ہیں راسخ و اشارہ و محل انت مذکورہ آیت انا عرضنا الخ کی طرف اور خلیفہ سے انجاء اعلیٰ  
 فی الارض الخ کی طرف ہفت شیخ رحمہ اللہ میں مقام میں حق جل و علی شانہ کی عظمت کا غلبہ معلوم ہوتا  
 اس لئے ملکہ کے حق میں عنوان بیان قید تیز ہو گیا جس میں مغذ و رہیں مگر محض کو لکھتے وقت تکلیف  
 ہوئی لیکن نقل کے درجہ میں بضرورت ترجمہ لکھنا پڑا دوسرے لوگ بلا ضرورت اس کو زبان سے بھی نقل نہ کریں  
 فرشتوں کی بڑی شان انھیں کے حق میں ارشاد و عمل عباد و مکرہوں کا بسبقونہ بالقول و ہوا یا صوہ  
 یعملون اور ارشاد و ہوا یصون اللہ ما امرہم و یفعلون مایومرون و ارشاد و ہوا یفعلون  
 اور ارشاد و ہوا یفعلون عن عبادتہ ولا یستکبرون بسبحون الیل والنہار لا  
 یفنون ہا ہی آدم علیہ السلام کو قصہ میں ان کے اقوال سے علمائے خشوہ کو مقابلہ میں ان کے محال صحیح و لائل  
 کے ساتھ بیان کئے ہیں اگر شوق ہو میری تفسیر لکھ لینا بھی کافی ہے ثم توجع الی الحکمۃ الا اھبہ  
 فنقول علم ان الامور الکلیۃ وان لم یکن لھا وجود فی عینہا فھما معقولۃ معلومتہ بلا شک فی  
 الذہن فھما باطنۃ لا تزول عن الوجود العینی لھا حکم والاثر فی کل حال وجود عینی بل ہو  
 عینہا لا غیرھا اعنی اعیان الموجودات العینیۃ ولم تنزل عن كونھا معقولۃ فی نفسہا  
 فھما نظامہم وجہ اعیان الموجودات لھا باطنۃ من حیث معقولیتہا فاستناد کل موجود  
 عینی لھذا الامور الکلیۃ الی لا یمکن رفعہا عن العقل ولا یکن وجودہا فی العین وجود اتزول  
 بعین ان تکون معقولۃ و سواء کان خالق الموجود العینی موقتا او غیر موقت و نسبتہ الموقت  
 و غیر الموقت الی ہذا الامر الکلی المعقول نسبتہ و لحد لا غیر ان ہذا الامر الکلی یجوز الیہ حکم  
 من الموجودات العینیۃ بحسب ما تطلبہ حقائق تلك الموجودات العینیۃ كنسبہ العلم الی العالم الخ  
 الخ الخ حیوۃ حقیقہ معقولۃ و العلم حقیقہ معقولۃ متمیزۃ عن الخیال لھا ان الخیال منہم عنہ ثم نقول  
 فی الحق تعالیٰ انہ علم الخیال و نقول فی الملک انہ حیوۃ و علم الخیال و نقول



فی الانسان ان له حیوة وعلما فهو الحق العالم وحقیقة العلم واحدة وحقیقة الحیوة واحدة ونسبتها  
 الى العالم والحق نسبه واحدة ونقول فی علم الحق انه قديم وفي علم الانسان انه محدث فانظر الى  
 الاختلاف من الحکم فی هذه الحقیقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات  
 العينية فکما حکم العلم علی من قام به ان یقال فیه انه عالم كذلك حکم المصنوع علی العلم  
 بانه حادث فی حق الحادث قديم فی حق القديم فصار کل واحد محکوما به ومحکوما علیه۔  
 شروع نص میں یحیٰ آدَم علیہ السلام کی حکمت بیان کرنا شروع کی تھی جسکا حامل جمال الایہ تھا کہ اپنا  
 مشاہدہ ایک منظر جامع میں مقصود تھا یہ مضمون اس قول تک منجر ہوا کہ ادم عین جرحہ تلك المرأة  
 ورجع تلك الصوفة اور اس کے بعد یہاں تک قصہ ملکہ کے متعلق مضمون تھا جو بطور جملہ معترضہ کے آگیا تھا  
 اب ہی پہلا مضمون حکمت یحیٰ آدَم عود کرنا ہی جس سے پہلے بعض مقدمات میں پھر مقصود کا ذکر ہو گیا  
 ہیں کہ پھر ہم رجوع کرتے ہیں حکمت الہیہ کی طرف (جو خلق انسان میں شروع ہی پس کہتی ہیں کہ اول) اس  
 (مقدمہ) کو جانو کہ (جو) اور کلیہ (اعیان خارجہ میں مشترک ہیں جسے علم حیات و قدرت وغیرہ کا اذقان الحامی  
 والقرنیۃ علی هذا القید قولہ فیما بعد لا تزل من الوجود یعنی الخلیفہ اور کلیہ) کا وجود اگر چاہیے عین یعنی  
 خارج میں نہیں ہے (چنانچہ ظاہر ہے) تب بھی ہمیں شک نہیں کہ وہ ذہن میں (ضرور) معقول معلوم ہیں یعنی  
 موجود فی الذہن میں (پس وہ کلی ہونیکلی حیثیت کے تو) باطن میں (کہ جبکا وجود خارج میں متمنع ہے لیکن پھر بھی  
 وجود یعنی یعنی خارجی) سے جدا نہیں ہوتے (یعنی اپنی معروضات کی ضمن میں موجود فی الخارج بھی ہیں یہی  
 ظاہر ہے اور تمام (ان) موجودات خارجیہ میں (جو کہ ان کے معروضات ہیں) ان اور کلیہ کا حکم اور اثر بھی ہے  
 چنانچہ علم کلی باوجود موجود فی الخارج ہونیکلی اسکا اثر موجود خارجی میں یہ کہ جن جن موجودات میں مشترک  
 ان پر اس کے سبب حکم کیا جاوے گا کہ فلاں شخص عالم ہے) بلکہ (تایثر و تاثر کو علاقہ سے بڑھکر) والہ وجود یعنی  
 موجود خارجی (ایک اعتبار سے) ان اور کلیہ کا عین ہوتا ہے غیر نہیں ہوتا چنانچہ موضوع محمول میں اتحاد علاقہ  
 معلوم ہو سکے اور مراد مالہ وجود یعنی سے موجودات خارجیہ کی ذات ہیں اور (اس اعتبار سے وہ کلیات موجودات  
 خارجی بھی ہیں مگر باوجود اس طرح کے وجود خارجی کے) وہ اور کلیہ اپنی ذات میں معقول (وجود فی الذہن) میں  
 ہونے سے بھی جدا نہیں ہوئے ہیں اعیان موجودات (کے ضمن میں پائے جاتے) کو اعتبار سے وہ ظاہر یعنی موجود خارجی  
 میں جیسا کہ معقول ہونیکلی اعتبار سے وہ باطن (یعنی موجود فی الذہن) میں (جس کا ان اور کلیہ کا اثر اور حکم موجودات

عینیہ میں ثابت ہے) پس (اس پر تفریع فرماتے ہیں کہ) ہر موجود خارجی کا استناد (اُس کے موصوف بالکمال ہونے میں) ان ہی امور کلیہ کی طرف ہے (یعنی یہ امور کلیہ اپنے قیام اور تحقق میں تو ان موجودات خارجیہ کے محتاج ہیں اور یہ موجودات خارجیہ اپنے انصاف بالکمالات میں کذا قال لجامیٰ ان امور کلیہ کے محتاج ہیں چنانچہ ظاہر ہے کہ زید موصوف بالعلم ہونے میں اسی علم کلی کے ایک حصہ کا محتاج ہے کہ اُس کے عارض ہونے سے یہ عالم کہلا یا دقوله استناد مبتدأ والخبر مقدمی موجود و قوله ہذا لامر متعلق بالاستناد کذا قال بالی افندی آگے صفت ہے امور کلیہ کی یعنی جن کا رفع کرنا عقل سے ممکن نہیں (یعنی یہ ممکن نہیں کہ انکی صفت موجود فی الذہن کی زائل ہو کر وہ موجود فی الخارج بنجاویں چنانچہ آگے عطف تفسیری کے طور پر فرماتے ہیں) اور ان کا وجود خارج میں ایسی طور پر ممکن نہیں کہ جس کے سبب وہ معقول ہونے سے منفک ہو جاویں اور یہ استناد مذکور تمام موجودات خارجیہ کو اپنے اوصاف کے اعتبار سے عام ہی خواہ وہ موجود خارجی موقت بالزمان یا غیر موقت بالزمان (یعنی زمانی ہو یا غیر زمانی جیسے خود زمانہ جبکہ موجود محقق ہو متوہم ہو یا جو حادث قبل حدوث زمان موجود ہو کیونکہ زمانہ کا اسبق علی جمیع الحوادث ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں) اور (جتنے جو اس حکم میں زمانی و غیر زمانی کو برابر کہا حاصل اُس کا یہ ہے کہ) زمانی اور غیر زمانی کی نسبت اس امر کلی معقول کی طرف ایک ہی سی نسبت ہے (چنانچہ ظاہر ہے یہاں تک اس کا بیان تھا کہ بعض احکام کے ساتھ متصف ہونے میں ان امور کلیہ کا ان موجودات خارجیہ میں اثر اور حکم ہوتا ہے اس سے وہم ہو سکتا تھا کہ شاید ان موجودات خارجیہ کا ان امور کلیہ میں ان کے کسی حکم کے ساتھ متصف ہونے میں اثر نہ ہوتا ہو اس لئے بطور استثناء منقطع معنی لکن استدر اکیہ کے کہتے ہیں کہ) مگر یہ بات بھی ہے کہ اس امر کلی کی طرف بھی کوئی کوئی حکم ان موجودات خارجیہ سے بحسب اُس کے کہ ان موجودات خارجیہ کے حقائق اُس کو مقتضی ہوں (جیسے آگے آتا ہے کہ ذات حق قدم کو مقتضی ہے اور ذات انسان حدوث کو) راجع ہوتا ہے (یعنی جس طرح بعض احکام ان امور کلیہ کے واسطے سے موجودات خارجیہ کیلئے ثابت ہیں اسی طرح بعض احکام ان موجودات خارجیہ کی واسطے سے ان امور کلیہ کیلئے ثابت ہیں آگے دونوں قسم کے احکام کے ثابت ہونے کی مثال ہے (یعنی) جیسے علم کی نسبت نچا دے عالم کی طرف اور حیوۃ کی حی کی طرف سو حیوۃ ایک حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے اور علم بھی ایک (دوسری) حقیقت (کلیہ) معقولہ ہے جو حیوۃ سے متمیز ہے جیسا

حیوۃ اُس علم سے متمیز رہے آگے تطبیقِ مشلہ کی تقریر یہ ہے یعنی (بھر ہم حق تعالیٰ کی شان میں کہتے ہیں کہ اس کے لئے علم و حیوۃ ثابت ہے پس حق تعالیٰ ہے عالم ہر اور فرشتے کی حق میں بھی لکھتے ہیں کہ اس کے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے پس وہ بھی حق عالم ہے۔ اور انسان کے حق میں بھی کہتے ہیں کہ اس کے لئے حیوۃ اور علم ثابت ہے پس وہ بھی حق عالم ہے اور حقیقتِ علم کی (سب جگہ ایک ہے) سو وہ امر کی مشترک ہوا اور اسی طرح حقیقتِ حیوۃ کی ایک شدہ بھی امر کی مشترک ہوا اور ان دونوں کی نسبت عالم اور حق کی طرف ایک ہی نسبت (یہ توضیح ہوتی اسکی کہ مثلاً حق اور عالم کے ساتھ موصوف ہونے میں امر کی مثلاً حیوۃ و علم کا اثر موجود خارجی میں ہوا) اور آگے اس کے عکس کی توضیح ہے کہ ہم علم حق کے شان میں کہتے ہیں کہ وہ قدیم ہے اور علم انسان (و فرشتہ) کے حق میں کہتے ہیں کہ وہ حادث ہے تو اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسلئے اسکی صفت علم پر قدم کا حکم کیا گیا اور فرشتہ اور انسان کی ذات حادث ہے اسلئے اسکی صفت علم پر حدوث کا حکم کیا گیا۔ تو یہاں خود امر کی یعنی علم پر حدوث و قدم کا حکم ہوا اس حکم میں موصوف کی ذات امر کی میں اثر ہوا اسی پر آگے تنبیہ فرماتے ہیں یعنی) سو خدا غور کر دے اس اثر اور حکم میں جسکو اس تضاد (یعنی نسبت میں موجود العین بن الامر کل) نے اس حقیقت معقولہ (علم و حیوۃ) میں (مثلاً) پیدا کر دیا لہذا حکم بیان لمانی ما احدثہ اور وہ حکم حدوث و قدم کا ہے جو موجود خارجی کی ذات سے اس امر کی میں آگیا اور معقولات یعنی امور کلیہ اور موجودات خارجیہ درمیان اس ربط خاص میں غور کر دے جس طرح علم نے (کہ امر کلی ہے) اس ذات موجودہ فی الخارج) پر جس کے ساتھ یہ علم قائم ہے یہ حکم کیا کہ اس شخص کے حق میں یہ کہا جائے گا کہ وہ عالم ہے اور یہاں نہ ہی امر کی کا ذات میں) اسی طرح موصوف بالعلم نے (کہ ذات موجودہ فی الخارج ہی علم پر (کہ امر کلی ہے) یہ اثر کیا کہ وہ حادث میں حادث (کہ ساتھ موصوف) ہو گیا (اور قدیم میں قدیم (کہ ساتھ موصوف) ہو گیا۔ (اور یہ نسبت ذات کا امر کلی میں) پس (امر کلی و موجود خارجی میں سے) ہر واحد محکوم یہ بھی ہو گیا اور محکوم علیہ بھی (یہاں محکوم یہ کے معنی مشہور مراد نہیں کیونکہ اس معنی کو اعتبار سے تو ذات کہیں بھی محکوم بہ نہیں مثلاً علم حق پر ذات حق کے سبب قدم کا حکم کیا گیا تو ذات بال معنی اصطلاح محکوم بہ کہاں سے ملے بلکہ علم محکوم علیہ ہے اور قدم محکوم بہ ہے نہ کہ ذات بلکہ یہ میں بار سببیت کی صیغہ کی نہیں یعنی محکوم بسببہ اثبات کو محکوم یہ کہا جاوے گا یعنی اس ذات کے سبب علم پر قدم کا حکم ہوا لہذا قال المجامی فی شیخ نے یہاں سے تمہید شروع کی ہے دعویٰ وحدۃ الوجود کی مگر یہ موقوف اس پر ہے کہ ان امور کی



حقیقت کا اتحاد اول ثابت ہو جاوے سو بھی یہی ثابت نہیں ممکن ہے کہ صفات واجب کی حقیقت اور ہوا و صفات ممکن کی اور ہوا و مفہوم کلی اُن کے لئے عرض عام ہوا اگر اس میں کشف کا دعویٰ کیا جاوے تو اتنی مشقت کی حاجت نہیں اصل مسئلہ ہی کو کشفی کہہ دیا جائے ہاں اگر تقریب الی الفہم کی مصلحت بیان کی جائے تو دوسری بات معلوم انہی الامور میں الکلیت و ان کانت معقولت فانہما معدتو فی العین موجودۃ فی حکم کما ہی محکوم علیہا ان نسبت الی الموجود العین فقیل حکم فی الاعیان الموجودۃ ولا تقبل التفصیل ولا التجزی ذلک محال علیہا فانہما بذاتہما فی کل موضوع ہما کالانسانۃ فی کل شخص من ہذا النوع الخاص لہ تفصیل و لہ تعدد بعد الاشیاء و لا یجوز معقولت (یعنی ایک مقدمہ یہ تھا جو مذکور ہوا) اور دوسرے مقدمہ یہ کہ گوان امور کلیہ موجودات خارجیہ میں ایسا ارتباط اور اتحاد میں قسمل لا اتحاد میں الموضوع والمجمل و کما یکس احکام و کسکرتین پہنچ جاتے ہیں جیسا مقدمہ اولیٰ میں بیان ہو لگے کسرت بھی سب احکام نہیں پہنچتے جیسا انسانیت اور زید و عمر میں یہی ارتباط ہے مگر باوجود اسکے زید و عمر کی تعدد و تجزی سے انسانیت میں تجزی و تعدد نہیں ہوتا پس مقصود تو یہی مضمون ہے جو اس قول میں مذکور ہے ولا تقبل التفصیل ولا التجزی الخ مگر اوپر کے مضمون کو جملہ پھر عاودہ کیا تاکہ اس دوسرے مضمون کو اس پر مرتب و متفرع کیا جائے پس فرماتے ہیں کہ یہ بات معلوم ہے کہ امور کلیہ اگرچہ معقول (و موجود فی الذہن) ہیں بھر بھی وجود خارجی کی اعتبار سے معدوم ہیں (صرف موجودات خارجیہ پر حکم کرنے میں موجود ہیں) یعنی حیثیت ان کو موجود خارجیہ کا محکوم بننا یا جانا ہی مثلاً زید عالم جیسا کہ وہ امور کلیہ محکوم علیہ بھی بنتے ہیں جیسا ان کو کسی وجود خارجی کی طرف (اول) نسبت کرو یا جاوے مثلاً علم کو زید کی طرف منسوب کیا اور زید کا وجود ہی تو زید کے تعلق سے اس حدیث کا حکم علم زید میں پیدا کیا پس علم کو حدیث کا محکوم علیہ بنا دیا گیا اور قضیہ خاص ہوا کہ علم زید کا حدیث خلاصہ یہ کہ اصل میں تو اس امر کی شان بوجہ موجود خارجی نہ ہونے کا اور جو دین کے تالیع ہونیکے محکوم بہ ہی ہو نیکی ہے لیکن جب موجود خارجی کیساتھ نسبت حاصل ہو نیکی سے تعبیر بھی ایک گونہ وجود خارجی کا کتاب کر لیتا ہے تو محکوم علیہ بھی بن جاتا ہے اور یہ سب پر بیان ہو چکے) پس اعیان موجودہ (کے ضمن) ترجیحیت ہیں امور کلیہ (اس) حکم کو قبول کر لیتے ہیں (جو اصل میں موجود یعنی کیلئے ثابت تھا جیسے اس قضیہ میں علم زید کا حدیث زید کی صفت حدیث کو علم نے بھی قبول کر لیا) اور

(با وجود بعض احکام کو قبول کر لینے کے کل احکام ثابتہ للموجودات الخارجیہ کو یہ امور کلیہ قبول نہیں کرتے  
چنانچہ) یہ امور کلیہ تفصیل در تجزی کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ احکام تجزی و تفصیل یعنی تعدد کے  
ان امور کلیہ پر محال ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات (اور تمام حقیقت) کے ساتھ اپنے ہر موصوف میں متحقق ہیں  
(یہ نہیں کہ اس کا ایک جز دیا ایک فرد زید میں ہو اور ایک عمر میں بلکہ زید میں بھی پوری انسانیت متحقق ہو  
اور عمر میں بھی پوری ہی انسانیت ورنہ انسانیت امر مشترک فیما بینہم نہ ہوگی تو انکو متحقق فی الحقیقہ نہ کہا  
جاوے گا اسی مثال کو فرماتے ہیں کہ) جیسے انسانیت کہ اس نوع خاص کے ہر شخص میں پائی جاتی ہو (مگر)  
نہ تعدد اشخاص سے منقسم ہوئی اور نہ متعدد ہوئی (کیونکہ یہ انقسام و تعدد احکام وجود خارجی سے  
ہیں) اور وہ (علی حالہا) ہر حال میں معقول (و موجود فی الذہن) ہی رہی ہو اسلئے انہیں انقسام  
نہ نہیں) و مجموعہ مقدمات کا حاصل یہ ہوا کہ امور بنیہ و حقیقیہ میں ایسا ارتباط ہے کہ ایک کے احکام  
دوسرے کیلئے ثابت ہو جاتے ہیں مگر کچھ بھی کل احکام کا ثبوت ضروری نہیں بلکہ ماہ الفارق بھی وہی  
میں رہتا ہے اس سے مقصود میں یہ کام لیں گے کہ اسی طرح واجب ممکن میں بھی باوجود شدہ ارتباط  
و اشتراک فی بعض الاحکام کے کل احکام میں اشتراک ضروری نہیں کہ اتحاد کا محذور لازم آئے اور نہ  
اس عدم اشتراک سے عدم اتحاد من کل لوجود لازم آئے کہ مسئلہ کا انکار کیا جائے پس اصطلاحی اتحاد بھی ہو اور  
سبائیت بھی ہو ہی حال ہو مسئلہ کا اثر جو عینیت اور من وجہ غیریت اور اصطلاحی کی قید سے بہت محذور آ  
مرفع ہو گئے اب بڑی احتیاط اس اصطلاح کی تقریر اور تعبیر میں ہو اسی میں بے احتیاطی کرنے سے ضلال متوہم  
اور چونکہ حقیقت اسکی کشفی ہو اسلئے تعبیر نا کافی ہونے سے بے احتیاطی ہو ہی جاتی ہو و اذا کان الارتباط  
بین من لہ وجود عینی و بین من لیس لہ وجود عینی قد ثبت و ہی نسبت علمیتہا فارتباط الموجدات  
بعضہا ببعض اقرب از بعض لانہ علی کل حال بینہما جامع و هو الوجود العینی و ہذا لہ فاما  
ثبوت جامع و قد وجد الارتباط بعد الجماع فبالجامع اقوی و احق اور جب مقدم معلوم ہو گئے  
اب مقصود سنو کہ جب ایسی چیزوں میں کہ جنکا وجود عینی ہو اور ایسی چیزوں میں جنکا وجود عینی نہیں ارتباط قائم  
ہو گیا حالانکہ سید غیر موجودات عینیہ مذکورہ نسبت میں (کہ بدون اپنے موصوفات کے ان کا وجود خارج  
میں نہیں قال الجامی وکانہ عبرین تغلیب الذی العلم والفہم وقال فی فیہ و التانیث  
اما باعتبار المعنی او باعتبار الخبر و قال کون الامور کلیہا نسبتا اما بناء علی کونہا منتسبہا

الوجودات العينية ثابتة لها وإما بناء على اخذ نسبة الكلية معها وإما عدمها  
 فلنسبة كليتها اه قلت إماماً باعتبار في الوجود المستقل كما قال بالي لا وجود لها في الخارج  
 بد من مصروفاتها مطلب كحسب مطلق وجود مشترك في دو چیزوں میں ارتباطی جنکا  
 وجود بھی یکساں نہیں) تو موجودات (خارجیہ) کا باہم اگر ارتباط تو متعقل ہونے میں زیادہ قریب  
 (فاللام في الوجودات للعهد) کیونکہ ان دونوں کے درمیان تو ہر حال میں ایک مرجع (پایا جاتا ہے)  
 اور وہ (جامع) وجود خارجی ہے اور وہاں (یعنی امور کلیہ موجودات عینیہ میں) تو کوئی امر جامع (معتد بہ)  
 بھی نہیں (کذا قال الحامی) وقال ايضا فانما قيد بذلك لانه لا يوجد مفهومان الا وبنهها جامع  
 واقلا لكان الوجود العقلي) اور (پھر) باوجود عدم جامع کے ارتباط پایا گیا تو جامع کی ہوتے ہوئے  
 تو (ارتباط) اقوی وراحت ہے (قال الحامی) وقد وجد له ارتباط حال كونه متلبسا بعدم الجامع  
 فبالجامع ای فالارتباط المتلبس بالجامع الخ یہ بیان ہے مقصود کا اجمالاً آگے تفصیلاً ہے پس قول  
 مقدمات اعتباری مقصود ہے اور مقصود آئندہ کے اعتبار سے یہ بھی مقدمہ ہے ولا شك ان المحدث قد ثبت  
 حدثه واقفلة المحدث احد تلكا مكانه بنفسه فوجه من غيره فهو مرتبط بارتباط اتفاقا  
 ولا بد ان يكون المستند اليه احب اليه لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفقود هو الذي اعطى  
 الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب اليه ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به لما كان استنادا الى  
 من ظهر عنه لذاته اقصى ان يكون على صورته فيما ينسب اليه من كل شيء من اسم وصفه  
 ماعد الوجود الذاتي فان ذلك لا يصح في الحادث ان كان واجبا لوجوده ولكن وجوده بغيره لا  
 بنفسه ثم نعلم انه لما كان الامر على ما قلناه من ظهوره بصورته احالنا الله تعالى في العلم به  
 النظر في الحادث وذكر انه ارادنا آياته فيه فاستدل لنا بنا عليه فيها وصفه بوصف الاكتفاء  
 بذلك الوصف الا الوجوب الذاتي الخاص فلما علمناه بنا ومناسبتنا اليه كلها نسبته اليها  
 ورحم الاخبارات الا لهدية على السنة التراجيم اليها فوصف نفسه لنا بنا فاذا شهدنا ههنا  
 نفوسنا واذا شهدنا شهد نفسه (يعني حيا) پر ثابت ہوا کہ مطلق موجودات میں اور خصوص  
 خارجیہ میں باہم ارتباط ہوگا اور حق تعالیٰ کو ممکنات موجودہ کی ساتھ نفس وجود میں اور موجودات خارجیہ  
 کی ساتھ وجود خارجی میں اشتراک ہے تو حق تعالیٰ کو سب موجودات کے ساتھ بھی اور خصوص موجودات خارجیہ



کے ساتھ اور بھی قوی ارتباط ہوگا اول تو نفس جو وہی کے اعتبار سے جیسا اوپر کے قول میں گذرا اور دوسرے  
ایک اور وجہ سے بھی کہ ممکنات کو حق تعالیٰ کی طرف افتقار ہے اور ایک تیسری وجہ سے بھی کہ یہ موجودات منظر  
ہیں حق تعالیٰ کی اسی کو صورت تعبیر کرنے کے دونوں جہوں میں اس قول میں کوہیں بخلاف دوسری حالت  
کے کہ ان میں ایک کا افتقار دوسری کی طرف لازم نہیں ہے اس سے خلق کا ارتباط حق تعالیٰ کے ساتھ  
اور بھی قوی ہو گیا اور پھر تمام مخلوق میں انسان اور زیادہ کہ وہ منظر جامع و انہم یہاں آخر نفس کے  
مضمون کا ہی خلاصہ پس فرماتے ہیں (اور اس میں کچھ بھی شک نہیں) یعنی یقینی امر ہے کہ محدث بفتح  
الدا ل حدث یعنی اس کا افتقار اسے محدث کے لئے الدال کی طرف جس سے اس کو حادث کیا ثابت ہے کیونکہ  
وہ محدث بفتح الدال اپنی ذات کی اعتبار سے ممکن ہے جس کی دونوں جہتیں جوہ اور عدم کی تساوی ہیں  
وجود کی ترجیح کیلئے کسی مرجح کی ضرورت ہوگی اور وہ محدث ہے پس (اس کا اس کے سبب) اس کا جوہ  
خود اس کی ذات سے نہ ہوگا بلکہ اس کے غیر سے ہوگا پس حادث اس حادث کے ساتھ ارتباط افتقار  
ساتھ تربط ہوگا اور یہی ضروری ہے کہ خود مستند الیہ واجب الوجود لذاتہ اور اپنی وجود بالذات میں غنی  
اور غیر مضطر ہوگا اور یہی واجب الوجود جس سے اس حادث کو بواسطہ اپنی ذات وجود باوجود اس عطا وجود میں  
کسی علت کا محتاج نہیں ہے نہ واجب بالذات کا افتقار الی غیر لازم آدیکہ اور یہ اس کے کمال کی منافی ہے اور  
ارادہ کا واسطہ اس کے منافی نہیں کیونکہ وہ ذات کا غیر نہیں ہے اور اس کی تحقیق حق تعالیٰ عنان لفظ میں تحت  
شعراے فروع ماہ حسن زوے رخشان شما میں کی ہے پس ذات اس واجب بالذات کی طرف منسوب (اور مستند) کیا  
گیا اور جب واجب اس ممکن کو اپنی ذات کے اعتبار سے مقتضی ہے جیسا ابھی بیان ہوا) تو وہ ممکن اس واجب کے سبب واجب  
ہوگا یعنی واجب بالذات تو نہ ہوگا مگر واجب غیر ہوگا اور وہ غیر واجب بالذات ہے جو نہ تخلف مقتضا کا مقتضی  
سے لازم آدیکہ تو اقتضائے نہ ہوگا ہذا اور یہ مسئلہ مشہور مسلم ہے الشیء عالم یجب لم یوجد قال بالی  
انفذی لا اقتضاء ہی نہ بمعنی الا عطاء بمعنی الا یجاب کما قال الذی اعطى الوجود ومعنی الیہ  
پس ایک بتا ممکن کا واجب کے ساتھ اس افتقار کے سبب ہوا اور تیسرا بتا اس وجہ سے کہ وہ ممکن اس کا منظر چنانچہ  
اس کا بیان ہے کہ جب اس ممکن کا استناد اس واجب کی طرف جس سے اس ممکن کا ظہور ہوتا ہے جو اس واجب  
کی ذات کے سبب تو یہ مستند اس کو بھی مقتضی ہوگا کہ وہ ممکن اس واجب کی صورت پر ہوتا ہے ان  
اسما و صفات میں اس واجب کی طرف منسوب جاتے ہیں بخبر وجود ثانی کے کہ یہ تو حادث کو حق میں نہیں

اگرچہ پہلی وجہ الوجودی لیکن اسکا وجوب بالذات نہیں ہوتا اور حادث کا واجب کی صورت  
 ہونا ہی تفسیر منظریت کی کذا قال مرشدی اور یہ نہیں کہ صورت سحر اشکل ہو تعالیٰ اللہ عنہ اور شیخ  
 نے اس مقدمہ کی کہ استناد ذاتی لذات مقتضی ہر مستند کے صورت مستند الیہ پر ہو سیکو کوئی دلیل بیان نہیں  
 کی اور نہ کوئی دلیل اس اقتضا کی سوچنے سے ظاہر ہوئی بہت پریشانی کے بعد تناہیال میں باکہ شاید  
 ظہر عنہ کے عنوان میں سلی طرف اشارہ ہو تو قرآن کی یہ کہ واجب کا اس وقت وجود کو مقتضی ہو حقیقت میں  
 اقتضا کی واجب کا ظہور ہو اور یہ ہر کہ معلول سے علت کا وجود اور کمالات ظاہر ہو ہیں اور چونکہ ہر استناد محض ذات  
 اقتضا سے ہے تو ذات کا ظہور ہو گا اور ذات واجب لزوم سے اپنے تمام کمالات کیلئے ذات کا ظہور ہو گا  
 تو اس کے جمیع کمالات کا بھی ظہور ہو گا پس اگر اس معلول میں کمالات و صفات نہیں تو خاص کمالات کے ظاہر  
 نہیں اس لئے ضروری کہ اس وقت میں سب کمالات ہوں تاکہ ان کے مشاہدہ سے واجب کے کمالات کا علم ہو سکے  
 بحکمہ اس کے جہاں معلول کا استناد علت کی طرف کسی مزاج کے واسطے ہو یا معلول ظہور علت کا مطلقاً  
 نہیں اس لئے اس کے جمیع کمالات کا معلول میں نا ضرور بھی نہیں ہر ہر وجوب ذاتی تو چونکہ محل میں اس کی قابلیت  
 نہیں اس لئے اس کا تحقق معلول میں ضروری نہیں ہا یہ کہ ہر علت کے کمال کا ظہور کیسے ہو گا تو یہ ظہور بواسطہ  
 افتقار کے جو کہ ظاہری بانضمام ولا ان استیالہ تسلسل کے ہو جاوے گا اور یا یوں کہا جاوے کہ اس کے وجوب سے  
 اس کا وجوب ظاہر ہو جاوے گا پھر خصوصیت محل سے ایک جگہ بالذات کا اور جگہ بالذات کا حکم کر دیا جاوے گا۔  
 جیسے اوپر مقدمہ ۱ میں کہا ہے بقول فی علم الحق انہ قدیم الی قولہ فالنظر الی ما حدثتہ کہ فی  
 من المحکم بلکہ اس پر نظر کرنے ہوئی تو وجوب کے استناد کی بھی حاجت نہیں نہ اگر بالذات بالذات کے تفاوت  
 کی بنا پر متناہی کیا جاوے گا تو پھر تمام صفات علم و حیوۃ و قدرت وغیرہ کو مستثنیٰ لیا جانا ضروری ہے کہ سب میں  
 یہی فرق ہے پھر مشترک کو نہ سارہیگا۔ بعد تحریر مقام ہذا دوسری روز مقدمہ مذکورہ یعنی لمسا کات  
 استناد الی من ظہر عند لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورتہ الخ کی دلیل شیخ کے مذاق پر  
 وقعت قلب پر وارد ہوئی اور وہ موقوف ہے تین مقدموں پر جنہیں پہلے مذکور ہو چکے کہ عاقد بہت علیہ  
 فی مغلجہ قولہ و کما مثلاً ان المحدث قد ثبت صدقہ الخ ایک کہ حادث اور محدث میں ارتباط  
 کہ ان دونوں میں جو مشترک ہو دوسرا یہ کہ حادث کو محدث کی طرف افتقار ہے اور تیسرا بھی مذکور ہو  
 وہ یہ کہ محدث کی صفات علت اس حادث کو وجود کی یعنی بطور ایجاب کے بلکہ اس طور سے کہ جب حادث

حادث کو وجود عطا فرمانا جا یا اپنی ذات سے ارتباط دیدیادہ اس ارتباط ہی سے موجود ہو گیا کوئی اور  
 حقیقت کو ایجاد کر کے اس حادث کو عطا نہیں کیگئی پس ان مقدمات سے لازم آیا کہ محدث حادث  
 کے وجود کے لئے واسطہ فی العروض ہر اسی طرح جمیع کمالات میں ان ہی مقدموں سے یہی کہا جا  
 اور یہی وحدۃ الوجود کا یہی ہر اور ہنوز اسمیں کلام ہر کیونکہ واسطہ فی الاثبات کا قوی احتمال تحقق ہر  
 اور واسطہ فی العروض میں ظاہر ہر کہ جو صفت واسطہ کی ہوگی بعینہ وہی ذی واسطہ کی طرف منسوب  
 ہوگی صرف بالذات وبالعرض کا فرق ہوگا۔ اسی طرح ذی واسطہ میں جس صفت کا علم ہوگا واسطہ  
 میں بھی اسکے وجود کا بطور استدلال کے علم ہوگا پس وجود فی الواسطہ علت ہوگی وجود فی ذی الواسطہ  
 کی اور وجود فی ذی الواسطہ دلیل ہوگی وجود فی الواسطہ کی اور یہی تعلق بین الواسطہ و ذی الواسطہ  
 مراد ہر یکون علی صہوتہ سے پس مقدمہ مذکورہ ثابت ہو گیا اور اگر اس پر صفات نقص حادث سے نقص  
 کیا جاوے کہ محدث میں وہ کہاں ہیں جواب اس کا یہ ہر کہ اس کا منشاء بھی محدث کا کوئی کمال ہے مگر  
 فساد استعداد حادث کے سبب اسکی صورت بدل گئی جیسے مکر یا پانی میں آفتاب تجلی فرمادے تو آفتاب کا  
 قرص بھی آئیں مگر نظر آدینگا تو وہ ظہر کا فساد ہر نہ کہ ظاہر کا مثلاً کبر صفت کمال ہر حق تعالیٰ کی اگر  
 حادث کی استعداد صالح ہر صورت محمودہ اختیار کر لیا مثلاً اعداد دین کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا اور فساد  
 الاستعداد لوگوں میں انبیاء علیہم السلام کے مقابلہ میں ظاہر ہوگا کہ کفر ہے و مقدمات بالا پر جو مقصود  
 کو بنا ز علی الارتباط الخاص المستلزم لسرایۃ الاحکام من بعض الموجودات الی بعض مرتب کیا ہر اسمیں  
 اس طرف بھی اشارہ ہر کہ جس طرح حقائق کلیہ معقولہ موجودات خارجیہ کا ارتباط اسکو مقتضی ہر کہ بعض  
 احکام ان حقائق سے ان موجودات میں جاتے ہیں جیسے علم حیوۃ کا اثر موجود خارجی میں یہ ہوا کہ اسکو  
 حی اور عالم کہنے لگے اور بعض احکام ان موجودات سے ان حقائق میں جاتے ہیں جیسے موجود کا اثر اس علم  
 حیات میں یہ ہوا کہ موجود کے حادث سے علم حیات کو حادث اور موجود کے قدم سے علم حیات کو قدم  
 لگے اسی طرح جب واجب ممکن میں اس سے زیادہ ارتباط ہر تو یہ ارتباط وہاں اسی تعاکس احکام کو مقتضی ہوگا  
 پس وجود واجب تو ممکن میں اثر جاوے گا کہ اس وجود واجب ممکن کو موجود کہیں گے جیسے حقائق کلیہ سے  
 موجودات کو حی اور عالم کہتے تھے اور ممکن سے وجود واجب پر یہ حکم کرینگے کہ جب ممکن پر بعد وجود کو ظہور  
 کا حکم کیا کیونکہ وہ پہلے مرتبہ عیان ہی نہ تھے تو اس سے یہی حکم ظہور کا وجود واجب پر کیا جاوے گا کیونکہ وہ اس



پہلے باطن محض تھا اور اس سے افتقار واجب ذات و صفات میں ممکن کی طرف لازم نہیں آتا کہ اس کے  
 امکان کی شے خود تصریح فرما رہی ہیں واجب کے صرف بعض افعال اضافات کا توقف ممکن پر لازم  
 آتا ہے سو وہ اس کی صفات نہیں درحادث ہیں اور ان میں کوئی محذور لازم نہیں اور قاعدہ عقلیہ ہے کہ کسی  
 شے پر کوئی حکم کسی خاص حیثیت سے کرنا حقیقت میں اس حیثیت پر علم کرتا ہے پس یہ کہنا کہ حق تعالیٰ  
 کا کمال راز قیست کی حیثیت سے موقوف ہے وجود موقوف پر اس کے معنی میں کہ رازق بالفعل ہونا  
 اس پر موقوف ہے تو اس توقف میں کسی اہل علم کو تو وحش نہیں ہو سکتا چونکہ شیخ اس تقریر سے اس نفس  
 کے ختم کے قریب کام لیں گے اس قول میں کہ **لَا تَكُنْ الْحَقَّائِقُ الْمَعْقُولَةُ إِلَى آخِرِ الْأَشْعَارِ**  
 اس اشارہ پر متنبہ کر دیا گیا مولانا جامیؒ نے اس عبارت کی شرح میں **لَا تَكُنْ أَنْ لِحَدَثٍ قَدْ تَبَتِ**  
**حَدَثُهُ وَافْتَقَارُهُ إِلَى مُحَدَّثٍ إِلَى قَوْلِهِ وَجِبَاطُ اسْبِطَرْنَبِهْ** کیا ہے اور پھر عبارت **لَا تَكُنْ الْحَقَّائِقُ** کی شرح  
 میں اس اشارہ کا حوالہ بھی دیا ہے آگے تائید ہے اس مظهریت کی از قبیل تائید المعقول بالنقول کے پس  
 فرماتے ہیں (پھر ہم کو جاننا چاہئے کہ جب واقعہ اس طرح ہے جیسا ہم نے کہا کہ حادث بصورت واجب ظاہر  
 ہوا ہے اسی واسطے حق تعالیٰ نے ہم کو علم بالواجب میں نظر فی الحادث کا حوالہ دیا ہے اور ذکر فرمایا ہے کہ  
 اس نے ہم کو اپنی آیات اس حادث میں دکھلائی ہیں (کہا قال تعالیٰ سنرکھما یا تثنائی الا فاق  
 وذا نفسی مہر) پس ہم نے اپنی ذات سے واجب پر استدلال کیا ہے (یہ تائید ہو گئی کہ حادث <sup>ظہور</sup>  
 واجب کا آگے تفریع ہے اس اشتراک فی الاوصاف پر جو اوپر مذکور تھا) پس ہم نے واجب کو کسی صفت کے  
 ساتھ موصوف نہیں کیا مگر وہ صفت ہمارے بھی ہے جو بذاتی کے جو خاص ہے حق تعالیٰ کیسا  
 پھر (اس پر بھی متفہم ہے کہ) جب ہم نے واجب کو اپنی ذات کو (معرفت کا) آلہ و منشا بنا کر جاننا (کذا قال الجامی  
 بٹا باعتبار معنی الالیۃ و السببیۃ و منشا باعتبار معنی المنشأۃ) تو ہم اس کی طرف تمام ان اوصاف  
 (کمال کذا قال الجامی) کو منسوب کریں گے جس کو اپنی طرف نسبت کرتے ہیں (اور کمال کی قید اس لئے  
 لگائی کہ صفات نقص کو باوجود اپنی طرف نسبت کرنے کے اس کی طرف نسبت نہ کریں گے وہ اس کی ہی  
 مانعیت خصوصیت محل کی ہے جس طرح وجوب ذاتی کی نسبت ہماری ذات مانع ہے اور اگر اشتراک کے  
 مطلق رکھا جاوے جیسا کہ احقر نے وجوب ذاتی کے متعلق دوسری تقریر کی تھی تو یہاں یوں کہیں گے  
 کہ جب حادث ظہور واجب کا تو واجب کی صفات کا ظہور ممکن میں ہونا چاہئے اور حادث کی سب

مختص  
 مختص  
 الان  
 فیکل  
 نقل جامی

صفات کا ظہور واجب میں ضروری نہیں ہیں یا وصفناہ بوصفت میں عام ہے اور کل مانسبنا العالمین  
 میں خاص ہے اور لفظ کل کو عام مخصوص البعض کہیں گے اور اسی (وصفت نسبت) کے ساتھ اخبارات  
 الہیہ ان حضرات کی زبانوں پر جو کہ ہماری طرف ترجمان ہو کر تشریف لائے ہیں اور ہوئے ہیں پس اس نے  
 اپنی ذات کو ہماری (بتلانیکی) لئے ہماری (صفات کی) ساتھ موصوف فرمایا ہے (پس لفظ بتلانیکی  
 مجاز ہے مبالغہ اور مراد ان سے حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں چنانچہ بشمار مخصوص میں اوصاف کثیرہ  
 واجب کا حادث کیلئے اور بالعکس اثبات ہے شمع بصر علم ارادہ قدرت رحمت قرع ضحک ید و جہاتی  
 یہ ظاہر ہے کہ واجب میں اسکی شان کے مناسب اور حادث میں اسکی شان کی موافق انکا تحقق ہے اور یہی  
 ظہور ذات اسماء و صفات مظاہر کو نبیہ میں تشبیہ کہلاتا ہے اور مرتبہ ذات میں ان مظاہر سے تدریجاً  
 کہلاتا ہے) پس (اس بنا پر) ہم جب حق تعالیٰ کا مشاہدہ کریں گے تو ہم نے اپنے نفوس کا بھی مشاہدہ کیا  
 (کیونکہ ہماری حقیقت وہی صفات حق ہیں جو دوسرے مرتبہ میں ظاہر ہوئیں پس اس مشاہدہ کو یوں بھی  
 کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے اپنے حقائق کا مشاہدہ کیا) اور (اسی طرح) جب حق تعالیٰ ہمارا مشاہدہ فرماتے ہیں تو  
 اپنی ذات کا بھی مشاہدہ فرماتے ہیں (اسی توجیہ سے جو ابھی مذکور ہوئی) **ف** اور جاننا چاہئے کہ اس  
 تقریر پر تمام عالم کا صورت حق پر ہونا لازم آتا ہے لعموم ما یقتضیہ المذکور فی قولہ ولما کان استنادہ  
 الی من ظہر عنہ لذاتہ اقتضی ان یکون علی صورۃ تو پھر تمام صفات کمال کا ہر جزو عالم کیلئے  
 ثبوت ضروری ہے اور یہ اولاً مشاہدہ و خلاف دوسرے منظر جامع ہونے میں انسان کی تخصیص نہ رہیگی جواب  
 اسکا وہ ہے جو اس قول کی شرح میں مولانا جامیؒ نے فرمایا ہے ولذا قیل کل موجود متصف بالصفات  
 السبع الکمالیۃ لکن ظہورہا بحسب استعدادہ وقابلیتہ ماہ قلے سائر الصفات تابع للصفات  
 السبع فعمد الحکم جمیعہا اور انسان میں بالفعل سب کا ظہور ہو رہا ہے پس نفس انصاف سب میں مشترک اور  
 بالفعل انسان کے ساتھ مختص اور جب حق تعالیٰ کو کسی مصلحت کیلئے منظور ہوتا ہے یا ہوگا وہ کمالات جو دوسرے  
 اجزاء عالم میں بالقوة مودع ہیں فعلیت کی طرف آجاتے ہیں یا آجاویں گے چنانچہ آیات احادیث میں قرینات  
 اور قیاسات میں جمادات کا بولنا اور انبیاء کے اعجاز سے جمادات کا انکے امر کو امتثال کرنا وغیرہ منصوص  
 ہیں آگے دفع دخل ہے کہ کلام مذکور سے کسی جاہل کو حق اور خلق میں اتحاد کا شبہ ہو سکتا تھا جو کہ الحاد  
 اسلئے آگے افراق کو بیان کرتے ہیں جیسا کہ مقدمہ ثانیہ کا بھی حامل ہی تھا پس فرماتے ہیں لا تشک

انا کثیرون بالشخص النوع وانا وان کنا علی حقیقة واحدة جمعنا فنعلم قطعاً ان لفافاً  
 تمیزت الاشخاص ببعضها عن بعض ولولا ذلك ما كانت الکثرة فی الواحد فکذلك ايضا وان  
 وصفنا ما وصف به نفسه من جميع الوجود فلا بد من فارق وليس الا افتقارنا اليه فی الوجود  
 وتوقف وجودنا علیه لا مکاننا وغناءه عن مثل ما افتقرنا اليه فی هذا صرح لاهل الازل والقله  
 الذی انتفت عنه الاولیة التی لها افتتاح الوجود عن عدم فلا ینتسب اليه الا ولینتفع کونه  
 الاولی ولهذا قیل فیہ الآخر ولو كانت اولیة اولیة وجود التقييد لم یصح ان یکون  
 الآخر للتقييد لانه لا آخر للممكن لان الممكنات غیر متناهية فلا آخر لها وانما کان آخر  
 لوجود الامر کله اليه بعد نسبة ذلك الينا فهو الآخر فی عين اولیة الاول فی عين آخر  
 اور ہم آہیں ذرا بھی شک نہیں کرتے (یعنی یقیناً جانتے ہیں) کہ ہم (کبھی) یا شخص (در کبھی) بالنوع  
 کثیر (ہوتے) ہیں (یعنی اگر حقیقت نوعیہ کے ساتھ تشخصات منضم ہو گئے تو کثیر یا شخص ہو جاتے ہیں اور  
 اگر حقیقت جنسیہ کے ساتھ فصول منضم ہو گئے تو کثیر بالنوع ہو جاتے ہیں) اگرچہ ہم ایک ہی حقیقت  
 پر ہوتے ہیں (خواہ حقیقت نوعیہ خواہ حقیقت جنسیہ) جو ہم کو جامع ہوتی ہو پس (اس سے) ہم یقیناً  
 جانتے ہیں کہ یہاں (یعنی حقیقت واحدہ جامعہ میں) کوئی فارق (بھی) ہو جس کے سبب اشخاص (یا  
 انواع) ایک سے دوسرے ممتاز ہو جاتے ہیں اور اگر یہ فارق نہوتا تو (جنس یا نوع) واحد میں کثرت (انواع  
 یا اشخاص کی) نہوتی پس اسی طرح یہاں بھی ہو کہ اگرچہ حق تعالیٰ نے ہم کو بھی تمام وجوہ سے (یعنی اشخاص  
 قولیہ یا فعلیہ سے لہذا قال الجامی) ان چیزوں کے ساتھ مصروف فرمایا ہے جس سے اپنی کو مصروف فرمایا ہے  
 پھر بھی کوئی فارق ضرور ہے اور وہ فارق یہی ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں اور ہمارا وجود اس پر موقوف  
 ہو جس کے ہم ممکن ہیں اور وہ اسی چیز سے غنی ہو جس میں ہم اس کے محتاج ہیں (یعنی وجود پس یہ فارق لازم ہے  
 ف دیکھئے شیخ پرہمت رکھی جاتی ہے کہ وہ حق اور خلق کے درمیان عینیت محضہ کے قال ہیں اس سے  
 برہکرا کے بطلان پر کیا نص ہوگی آگے اس عدم افتقار فی الوجود پر تفریع ہو یعنی) پس اسی (عدم افتقار  
 فی الوجود الی الموجد) کو سبب حق تعالیٰ کیلئے ازل و قدم (کا حکم) صحیح ہو جس (قدم) سے وہ اولیت  
 منتفی ہو جس کے لئے ابتداء وجود بعد عدم (السابق) ثابت ہے (یعنی ایک اولیت کی قسم یہ ہے کہ عدم کے بعد  
 اس شے کا وجود ہوا تو دوسری اشیا سے پہلے ہوا سو یہ اولیت حق تعالیٰ سے اور اس کی صفت قدم سے

یا کثیر



منتفی ہے کیونکہ ہمیں احتیاج الی الابد لازم آتی ہے اور حتمیاً لی اس احتیاج سے منزہ ہے تو لازم ہے  
ایسی اولیت منتفی ہے پس اسکی طرف اپنی اولیت منسوب کی جاوے گی یا وجود اسکے اول (یعنی دیگر  
کے) اور وہ معنی ہی ہیں کہ اس کا کوئی مبداء نہیں وہ خود سب کا مبداء ہے جیسا اوپر بیان ہوا کہ وہ  
مبداء سے غنی ہے اور اسی لئے (یعنی چونکہ اولیت بمعنی افتتاح وجود بعد العدم اس میں منتفی ہے) اسکی  
شان میں آخر (بھی) کہا جاتا ہے (ورنہ اگر یہ اولیت ثابت ہوتی تو آخریت کا حکم صحیح نہوتا کیونکہ آخریت  
کے معنی بنا سبب تقابل یہ ہوتے جو سبب اخیر میں موجود بعد العدم ہوا اور آخر کے اس مفہوم کا کوئی  
مصدق ہی نہیں سی کو آگے فرماتے ہیں) اور اگر اسکی اولیت وجود تفسید کی سی اولیت ہوتی۔  
و تفسید سے مراد قید بعد العدم (توحق تعالیٰ مقید) (یعنی ممکنات مقیدہ بالوجود بعد العدم) کا آخر  
نہ ہوتا کیونکہ ممکن کا کوئی آخر ہی نہیں اسلئے کہ ممکنات (بڑی نفس) غیر متناہی ہیں (یعنی لا لقیف  
عندھا) اسلئے الکا کوئی آخر ہی نہیں (اور بیشبہ کیا جائے کہ شاید کوئی ایسا ممکن ہو جو ممکنات  
کے بعد پیدا ہوا اور اس کے بعد کچھ کوئی پیدا نہوا اور لا متناہی ممکنات کی جو مخصوص ہے بمعنی بقا و بقاء  
جواب ہے کہ ایسا کوئی ممکن نہیں چنانچہ ثمرات جنان برابر ابدالاً با دتائے نئے پیدا ہوتے ہیں گے  
اگر ایسا کوئی ممکن ہو تو لازم آتا ہے کہ ثمرات جنان بعد اکل کے منقطع ہو جاویں ہو باطل بقولہ تعالیٰ  
اکلھا دائعہم الآیۃ اور اس مقام پر اس معنی کے بطلان پر یہ مستقل دلیل قطع نظر وجوب حق سے ہے ورنہ  
خود وجوب ہی اس معنی کے بطلان کیلئے مستلزم ہے پس حق تعالیٰ اس معنی کو آخر بھی نہیں (اور وہ  
جو آخر ہے تو اس وجہ سے ہے کہ سب امور بعد اسکے کہ ہماری طرف منسوب ہیں اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں  
(یعنی وہ سب کا منتہی ہے یعنی گو ہماری طرف اوصاف کی نسبت، مگر جیسا کہ مابا العرض کا مرجع مابالذات  
ہوتا ہے اسی طرح مرجع سب کا وہی ہے پس اول کے معنی ہوئے مبداء اکل شئی اور آخر کے معنی ہوئے منتہی کل  
شئی جیسے مابالذات کی شان ہوتی ہے مابا العرض کے اعتبار سے لگے اس پر تفریع ہے کہ جب اول و آخر کے  
معنی ہوئے) تو وہ آخر ہے اپنی عین اولیت میں اور اول ہے اپنی عین آخریت میں (یعنی اسکی اولیت اسکی  
آخریت کو مستلزم ہے اور اسکی آخریت اسکی اولیت کو مستلزم ہے ورنہ یہ کہ محال اس اولیت و آخریت کا اسکے  
اوصاف کا مابالذات ہونا ہے اور یہ مابالذات ہونا علت ہے مبداءیت مرجعیت کی لکھا ذکر ہے دونوں معلول ہیں  
علت واحدہ کو اور جس طرح علت معلول میں تلازم ہوتا ہے اسی طرح علت واحدہ و معادل میں بھی تلازم ہوتا ہے

مع  
افزون  
نسخہ  
آخر التفسیر  
۱۲

کہا ثبت فی محلہ ف اور حدیث میں ج اول آخر کی تفسیر میں قلیبی قبلک شیء ولیس بعدک شیء آیا ہے  
 اگر قلیبی بعدیت کو مبدأیت مرجعیت پر محمول کر لیا جائے یعنی نہ آپکا کوئی مبدأ ہے کیونکہ آپ ہی سب کا  
 مبدأ ہیں اور نہ آپکا کوئی مرجع ہے کیونکہ آپ ہی سب کا مرجع ہیں کچھ استبعاد نہیں جیسے تمام صفات حق کی تعبیر تصور  
 میں محاورات میں لگائی ہے اور حقائق اُن کے اور میں جس طرح اسی حدیث میں ظاہر باطن کی تفسیر میں لیس <sup>فوقہ</sup>  
 شیء ولیس نہک شیء آیا ہے اور ہاں معنی متبادر اور نہیں کیونکہ ظہور و بطون پر وہ تفرع نہیں ہو سکتے بلکہ اظہر و  
 البطن مراد میں حالانکہ خلاف متبادر میں اسی طرح بیان قلیبی بعدیت میں حتمال ہے اور جاننا چاہیے کہ شیخ کی  
 طرف ایک قول بھی منسوب ہے کہ یہ فناء عالم آخرت کو قائل ہیں ہاں اسکی نفی پر نص ہے اب بعد دفع شبہ اتحاد میں  
 کل الوجہ کے انسان کی نظریات تم اصالة اور عالم کی مطلق نظریات بتعابیان فرماتے ہیں چنانچہ بعد بیان  
 انسان کے یہ کہا ہے وہ کذا ہو فی کل موجود من العالم بقدر ما تطلیح حقیقت ذلک الموجود لکن لیس  
 لاحد مجموع ما للخلیفة الی پس فرماتے ہیں ثم نعلم ان الحق وصف نفسه بانه ظاهر و باطن فوجد العالم  
 عالم غیبی و ما ذلک الباطن بغیبنا و الظاهر بشہادتنا و وصف نفسه بالرضی و الغضب فوجد العالم  
 ذلک خوف و حیا و خوف غصبنا و حیا و صف نفسه بانه جمیل و جلال فوجدنا علم و حیا و  
 انفس کذا جمیع ما ینتسب الیہ تعالیٰ و سمي به فعبّر عن هاتین الصفتین بالیدین اللتین و جہتا منہ علی  
 خلق الانسان الکامل لکنہما لجامع لحقائق العالم صفوح اتہ پھر ہم کو جاننا چاہیے کہ حق تعالیٰ نے اپنی ذات  
 کو اس طرح مصروف کیا ہے کہ وہ ظاہر ہے اور باطن ہے اور کما قال مولانا والاخر و الظاهر و الباطن اور انسان کو اپنی  
 صفات کا مظہر بنا لیا تھا پس (اسلمے) اُسے عالم کو ایجاد فرمایا عالم غیب کو بھی جسمیں ہماری اوج بھی ہیں  
 اور عالم شہادت کو بھی جسمیں ہماری اجساد بھی ہیں کما قال ابی بنی انسان کو دو جزو سے مرکب کیا ایک ظاہر ایک باطن  
 تاکہ ہم (اسکے ہم) باطن کو اپنی غیب (یعنی باطن) سے ادراک کریں اور (اسکے ہم) ظاہر کو اپنی شہادت (یعنی ظاہر) سے  
 ادراک کریں یعنی اپنی صفت باطن کو جیکر اُسکی صفت باطن کو سمجھیں اسی طرح ظاہر کو بھی اور نظریات کی حکمت یہی  
 معرفت ہے اور نیز اس طرح بھی وہ ظہر حق تعالیٰ کا کہ اُس نے اپنی ذات کو رضا اور غضب کے ساتھ مصروف کیا ہے  
 (چنانچہ خصوص میں صرح ہے پس اُس نے عالم کو (یعنی انسان کو) کذا قال بانی) ذی خوف ذی رجاء پیدا کیا تاکہ ہم اُسکی  
 غضب سے ڈریں اور اُسکی رضا کی امید کریں (یعنی ہم میں اپنی غضب سے رضا کو آثار پیدا کیے کیونکہ ہمارا خوف غضب  
 الہی کا اثر ہے اور ہماری رجاء اُسکی رضا کا اثر ہے) اور یہاں ظاہر یہ تھا کہ یوں فرماتے کہ ہم میں بھی صفت غضب و رضا



کی رکھی درست صحیح بھی ہے کیونکہ ہم میں ان دو صفتوں کا وجود ظاہر ہو گیا ہے چھوڑ کر اپنے اندر خوف و جرات ثابت کیا اشارہ اس طرف ہے کہ ظہور صفات حق کا دو طرح ہوتا ہے ایک اس طرح کہ وہی صفت ہمارا مذہب دوسرے اس طرح کہ اس صفت کو آثار ہوں کذا قال الجامیؒ پس یہاں دل صورت تو ظاہر ہے مگر دوسری صورت بھی تثنیہ فرمادی اور اس تعمیم سے صد ہا اعتراض مسئلہ وحدۃ الوجود پر سر مرقع ہو گئی کیونکہ بہت سی صفات جو حق تعالیٰ کی ایسی ہیں کہ عبد میں نہیں بالعکس اب جواب ظاہر ہے کہ بعض حکم مانع کہ سبب ظہور اول طریق سے نہیں ہوتا دوسرے طریق ہوتا ہے جیسے ذلت صفت عبد کی اور حق تعالیٰ اس منزہ ہے پھر یہ کس صفت کا ظہور ہے دیکھا جاوے گا کہ صفت نذل کا ظہور کیا اور نیز اسی طرح اس نے اپنے نفس کو اس کے ساتھ موصوف کیلئے کہ وہ صنایع جمال و رحمت جلال ہے (چنانچہ حدیث مرفوعہ میں ہے ان الله جمیل و اہ سلم عن ابن مسعود اور قرآن میں ذوالجلال و الاکرام) تو ان صفات کو ظہور کیلئے ہم کو ہیبت پر ایجا د کیا۔ (جو اثر ہے جلال کا) اور اس پر پیدا کیا جو اثر ہے جمال کا پس اپنی ان صفات کے اس کے جلال و جمال پر استدلال کریں) اور اسی طرح تمامی وہ صفات (متقابلہ کذا قال الجامیؒ بقرینۃ السیاق و السباق) جو حق تعالیٰ کی طرف نسبت کی جاتی ہیں ان کے ساتھ وہی (یعنی موصوف) کیا جاتا ہے (جیسے ہادی اور مضل اور مراد نذل و سکوہم میں بھی ایجا د کیا ہے خواہ با عیانہا خواہ بآثار ہا تو انسان اس طرح نظر آتا ہے کہ اس میں صفات کا ظہور ہے بخلاف دوسری مخلوقات کو کہ یا محض صفات لطیفہ کا مظہر ہیں جیسے ملک یا محض صفات قہر یہ کا جیسے شیاطین یا دونوں کی مظہریت میں ناقص ہیں جیسے باقی موجودات اگر خلق بقید کو اس پر محمول کر کے اس دعویٰ کی تائید فرماتے ہیں یعنی) پس حق تعالیٰ نے ان ہی دو (متقابل) صفتوں سے جنہیں سے صفات متقابلہ لگتے ہیں کذا قال الجامیؒ) یہ دیکھ کے ساتھ تعبیر فرمائیے جو حق تعالیٰ کی طرف سے انسان کا کل اقدار واقعی لا احترازی سما کا ملا لکھو (مظہر جامعاً) کی تخلیق پر متوجہ ہوئیں کیونکہ یہی جامع ہے عالم و حقائق (یعنی اعیان ثابۃ) اور مفردات (یعنی اعیان موجودہ) کا (اور یہ حقائق اور مفردات مجموعہا مظہر ہیں مجموعہا سما و صفات کے تو حال تعلیل کا یہ ہوا کہ یہی جامع ہے مجموعہا سما و صفات کا کذا قال الجامیؒ و اصفاء قولہ حقائق العالم مفردات بقولہ التی ہی مظاہر جمیع الاسماء التی یعبّر عنہا بملاحظۃ شمول معینین متقابلین لہا بالیدین ہذہ الاسماء الظاہرۃ فیہا اربابہا پس جب یہ جامع ہے تو اس کی تخلیق بھی سب اس سے متعلق ہوگی و فیدین کے یہ معنی مجاز ہوں گے کذا قال الجامیؒ اور اس کے نقل کی حاجت نہیں جیسا دوسرے مفسرین نے بھی محض قواعد عربیہ شریعہ کی بنا پر دوسرے معانی مجازی سے اس کی تفسیر کی ہے چنانچہ بعض نے قدرت کی ہے اور تثنیہ کو تاکید پر محمول کیا ہے

ع  
م  
ن  
م  
ن  
م  
ن



اور بعض نے نعمت کے ساتھ کی ہر اور نعمت دنیا و آخرت مراد لی ہر اور بعض نے شیخ کے قریب  
تفسیر کی ہر چنانچہ تفسیر یا تقدیر کے بعد کہا ہر و چونان یكون ذلك لا خذلان في فعل دم فقد قصد  
عند فعال ملكية کا نہا من آثار الیہین وقد قصد عند فعال جلونیه کا نہا من آثار الشمال کلوا  
یدہا سبحانہ یمین اہ کذا فی ریح المعانی شیخ کی اس تقریر سے انسان کا منظر اتم ہونا اور واضح ہو گیا  
آگے بطور حیکہ معترضہ کے اس پر ایک تفریع ہر اور اس کے بعد پھر رجوع ہر مضمون بالا کی طرف اس قول سے و فہما جمع  
اللہ تعالیٰ لا دم الخ پس فرماتے ہیں فالعالم شہادۃ والخلیفة غیبی ہذا یحب السلطان و وصف  
الحق نفسہ بالحجاب الظلمانیۃ وھی الاجسام الطبیعیۃ والنورانیۃ وھی الارواح اللطیفۃ والاعمال  
بیر کشف لطیف و هو عین الحجاب علی نفسہ فلا یدرک الحق ادر اکہ نفسہ فلا ینزل فی حجاب  
یرفع مع علمہ بانہ ممتنع عن موجودہ بافتقارہ ولكن لا حظ لہ فی الوجوب لذاتی الذی لو جو الحق  
فلا یدرکہ ابدًا فلا ینزل الحق من ہذا الحیثیۃ غیر معلوم علم ذوق و شہد لا اندک لا قدم للحقا  
فی ذلک یعنی حجاب و پرہیز ثابت ہوا کہ انسان جامع ہر حقائق و مفردات عالم کا تو معام ہوا کہ انسان اجمال ہر  
ان حقائق و مفردات کا اور یہ حقائق و مفردات تفصیل میں انسان کی اور ہر اجمال باطن ہوتا ہر اپنی تفصیل  
کا اور ہر تفصیل صورت ہوتی ہر اپنے اجمال کی اور باطن غیب ہوتا ہر بمقابلہ صورت کے اور صورت شہاد ہوتی ہر  
بمقابلہ باطن کے کذا قال الجامی پس (اس کے لازم آیا کہ) عالم کل کل بمقابلہ انسان کے اشہاد کے اور خلیفہ  
(یعنی انسان بحیثیت خدا گفت بمقابلہ عالم کے) غیب کے (وجہ قید کی ظاہر ہر کیونکہ یہ باطن باعتبار جامع  
ہونیکے تھا اور یہی جامع ہونا بنا ہر خلافت کی دربار اعتبار نشاۃ عنصر کے یہ بھی عام شہادت میں ہر ہر  
اور آگے اسکی تائید ایک عادت شائع ہر ہے کہ اسی واسطے سلطان حجاب میں رہتا ہر کہ اُس میں نسبت  
عامہ شان خلافت کی زیادہ ہر اس لہر اُس میں غیب ہونیکا تقاضا زیادہ ہوتا ہر اور انسان اس صفت  
محبوبیت میں بھی حق تعالیٰ کا منظر ہے چنانچہ (حق تعالیٰ نے) اپنی رسول کی زبان پر اپنی ذات کے  
حجب ظلمانیۃ و نورانیۃ کو ساتھ مصروف فرمایا ہر (یعنی اپنے لئے حجب ثابت فرمایا ہر کہ وہی الطبری فی  
الکبیر عن ابی عمرو و سہل بن سعد مروعا ان من ادلہ عز وجل سبعین الف حجاب من نور و طلبہ لا یشع  
نفس شیئاً من حسن تلك الحجب لا زہقت کثر الاعمال چہ ۲۵۹ اور حجب ظلمانیۃ سے مراد (بطریق شہاد  
کے بطور دلالت کے) لا بار قولہ تسمع نفس شہیا الخ عنہ) اجسام طبعیہ میں اور نورانیۃ سے مراد ارواح لطیفہ میں

اور عالم ان ہی دو میں دائر ہے کثیف (ظلماتی) اور لطیف (روحانی) اور اس بنا پر تمام عالم ذات حق پر (کذا قال الحامی احد القولین) عین حجاب (الروح تعالیٰ) بھی محجوب مغیبت اور انسان بھی محجوب تھا پس اس میں بھی حق کا منظر ہوا آگے حق تعالیٰ کے لئے جس نے پر تفریع ہے یعنی اس عالم حق تعالیٰ کو ایسا ادراک نہیں کرتا جیسا اپنی ذات کو کرتا ہے (کیونکہ اپنی ذات کا علم تو حضویٰ ہے اور حق تعالیٰ کا علم توجہ کے حصولی بھی ناقص ہے) پس عالم ہمیشہ (ادراک حق سی) ایسے حجاب ہی میں رہتا ہے جو کبھی مرتفع نہیں ہوتا (کیونکہ وہ حجاب تو خود اس عالم کی ذات ہی ہے پس اگر یہ مرتفع ہو تو ادراک کس کو ہوا وہی راز ہے دوسری صفت حجاب کے اس جزو کا لو کشفہ لا حرقہ سبحانہ و جہدہ لانہ فی البصر من خلقہ و اہ سلمہ و عا بعد قواہ حجابہ النوری و ایتہ الناس مگر ساتھ ہی اس کا علم حاصل ہے کہ وہ (یعنی عالم اپنے موجد سے اپنے افتقار کے ساتھ متمیز ہے) مطلب یہ کہ یہ حجاب اس علم کو مانع نہیں کہ اپنے کو مستقر اور اس کو غنی سمجھے (کما قال تعالیٰ واللہ الغنی و انتم الفقراء) حاصل یہ کہ علم بالکائنات مانع ہے علم بالوجہ کو مانع نہیں چنانچہ آگے فرماتے ہیں کہ اتنا تو علم ہے (لیکن علم ہونیکا مطلب یہ ہے کہ اس عالم کو جو ذاتی کے ادراک میں جو کہ وجود حق سبحانہ و تعالیٰ کے لئے ثابت ہے کچھ حصہ نہیں پس اس حیثیت سے) اس کا کبھی ادراک نہیں کرتا پس حقتعالیٰ اس حیثیت (مذکورہ) سے علم دو قی و شہودی کے ساتھ ہمیشہ غیر معلوم رہتا ہے کیونکہ حادث کا اس جو ذاتی و انصاف میں قسم نہیں ہونچتا (یعنی علم ذوقی اس چیز کا ہو سکتا ہے جو خود حاصل ہوا اور حادث کو جو ذاتی حاصل ہو نہیں سکتا اس لئے علم ذوقی بھی نہیں ہو سکتا) (کذا قال الحامی بالی) اس مضمون معترض کے بعد پھر رجوع ہے مضمون سابق تخلیق آدم علیہ السلام کی طرف مگر دوسری تفسیر سے جس سے خود معلوم ہوتا ہے کہ دونوں تفسیریں بطور احتمال و تاویل کے ہیں نہ کہ بطور تفسیر تعین مراد کے مگر مقصود دونوں تفسیریں مشترک ہے یعنی جامعیت جسکی ایک تعبیر جامعیت للاسماء الالہیہ جو حاصل ہے تفسیر سابق کا اور ایک تعبیر جامعیت للحقائق الکوینیہ و الحقائق الالہیہ اور انسان طرح جامع ہے اس لئے دونوں تعبیریں صحیح ہیں ایک اعتبار سے اور پر تقریر ہو چکی دوسری کو اعتبار سے اس لئے تعبیر ہے (فما جمع اللہ تعالیٰ آدم بین یدیه الا تشریفا و لهذا قال لا یلیس ما منعک ان تسجد لک خلقت بید و ما هو الا علی جمیعہ بین الصوایت صوۃ العالم و صوۃ الخ و ما ید الخ و بلیس جزء من العالم لک یحصل لہ هذه الجمعیۃ و لهذا کان الخ خلیفۃ فارم لکن ظاہر البصر من استخلفہ فیما استخلفہ فیہ فما هو خلیفۃ و ان لم یکن فی جمیع ما نطلبہ الرعا یا الی استخلف علیہ لان استنادھا الیہ فلا یدان یقوم بجمیع ما تحتاج الیہ و لا

قال الحامی و  
جملہ صوایت  
فی ما بین  
عین و بین  
من الصفات  
جملہ ما ہست  
اشیاء الی المعنی  
ہذا وہ یفہم



فليس بخليفة عليهم فما صححت الخلافة الا لانا انسان الكامل فانشاء صورته الظاهرة من  
 حقائق العالم وصورة والشأ صورته الباطنة على صورته لتعا<sup>ل</sup> ذلك قال فيه كنت  
 معه وبعث وما قال كنت عينه اذنه ففرقت بين الصورتين (بمعنى رجع هو مضمون سابق  
 تخليق آدم باليدين كطير يعني) پس للتعالي نے آدم عليه السلام کیلئے جو اپنے دونوں ہاتھوں کو  
 (انکی تخلیق میں) جمع فرمایا یہ جمع کرنا ان کو شرف دینے کیلئے تھا (جسکے ساتھ انکو مخصوص کرنا تھا)  
 اور اسی کو ابلیس سے ارشاد فرمایا تجھ کو اس امر سے کون مانع ہو گا کہ تو ایسی چیز کو سجدہ کر جسکو میں نے  
 دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا ہے (یعنی جسکو میں نے اتنا بڑا شرف دیا تو اسکے سامنے سجدہ کیوں نہیں کرتا)  
 اور وہ جمع میں المیدین لآدم ہی تھا کہ آدم دونوں صورتوں کے جامع تھی صورتہ عالم کے بھی اور صورتہ  
 کے بھی منقسم پر ہونا تو اوپر سے متصور ہی بیان چلا آتا ہے اس قول سے دیکھا کہ استنادہ الی  
 منظر عنہ لذلک اقتضی ان یکون علی صورته اور صورتہ عالم پر ہونے کا ابھی چند سطر پہلے  
 اس قول میں بیان ہوا ہے لکنہ الجامع لحقائق العالم ومفرداته فالعالم شہادۃ الخلیفۃ غیبیہ  
 احقر کی شرح دیکھئے (وضوح ہوگا) اور یہی دونوں صورتیں یدین میں حق تعالیٰ (وجہ علاقہ یہ کہ یدین  
 تصرف کیا جاتا ہے اور حق تعالیٰ کے تصرف کا ظہور ان ہی دو سے ہوگا کیونکہ صفات حق فاعل ہیں اور  
 صفات کو ان قابل ہیں اور تصرف کی یہی دو شرطیں کذا قال بالی الجامی بتغیر سیرا و ابلیس عالم  
 میں کا ایک ایسا جزو تھا جسکو جمعیت حاصل نہ تھی اور اسی جمعیت میں الصورتین کی سبب آدم علیہ السلام  
 خلیفہ ہوئی (کیونکہ خلیفہ کیلئے دونوں صورتوں کا جامع ہونا ضروری ہے صورتہ مستخلف یعنی حق تعالیٰ  
 بھی اور صورتہ مستخلف علیہ یعنی خلق بھی) پس اگر وہ اس شخص کی صورت پر ظاہر نہ ہو جس نے اسکو خلیفہ  
 بنایا ہے جس چیز میں کہ خلیفہ بنایا ہے (یہ چیز عالم ہے یعنی جس نے اسکو عالم میں خلیفہ بنایا ہے اگر انکی صورت  
 پر ظاہر نہ ہو) تب بھی وہ خلیفہ نہ ہو (کیونکہ جب انہیں خلیفہ بنانیوالے کی صفات نہ ہوں تو وہ انکی نیابت  
 میں کیسے ہی تصرف کیسے کرے گا) اور (اسی طرح) اگر انہیں تمامی وہ چیز میں جس میں جو وہ رعایا طلب کرتی ہیں  
 چیز وہ اسلئے خلیفہ بنایا گیا ہے کہ ان سبک استناد اسی طرف ہر اسلئے ضروری ہوا کہ وہ ان تمام چیزوں  
 اہتمام کرے جنکی ان رعایا کو حاجت ہے چیز اسکو خلیفہ بنایا گیا ہے ورنہ (اگر ان کا اہتمام نہ کریں تو) وہ اپنے  
 خلیفہ نہ ہوگا (آگے وان لم یکن کی جزا و قدر ہے یقرینہ والا فلیس بخلیفۃ علیہم یعنی انہیں تمامی



یہ چیزیں نہیں تب بھی وہ اپنے خلیفہ نہوگا کیونکہ خلیفہ کا کام افاضہ ہے تو جن اشیاء کی افاضہ کی انگوٹھا  
 ہے اگر خود وہ چیزیں ہی خلیفہ کے پاس نہ ہونگی تو وہ افاضہ کس چیز کا کرے گا اس لئے اس کا صورت خلق پر  
 بھی ہونا ضروری ہوا قال الحجامی لان استنادہا لتعلیل للطلب ای ذلک الطلب لما یقع منہم  
 لان استناد الرعايا الخ وقال قوله ولا ای وان لم یقیم اذم بجمع ما یتحتاج الیہ الرعايا واذا  
 کان ذلک فی قوة قوله وان لم یکن فیہ جمیع ما یتطلبہ الرعايا کان کالتکرار لہ فاقصر فی الجزاء علی قوله  
 فلیس بخلیفۃ علیہم لم یصرح بالجزاء فی الاول ہ تو ثابت ہوا کہ خلیفہ کا جامع بین صورتین ہونا ضروری  
 ہوا اور ایسا جامع انسان ہی تھا پس (اس لئے) خلافت صرف انسان کا مل ہی کیلئے نہ ہوا اور وہی  
 (کامل کی قید واقعی ہے) یعنی جامع چنانچہ پہلے بھی میں نے بتیہ کی ہے پس (اس کے خلیفہ بنانے کی وجہ سے)  
 حق تعالیٰ نے انسان (کو اس طرح جامع بین صورتین بنایا کہ اس کی ظاہری صورت کو تو عالم کے  
 حقائق یعنی صورت حقیقہ سے بنایا (کہ افسر الحجامی حمله علی کہ عطف تفسیر اور اس کی صورت باطنہ کو اپنی صورت پر  
 بنایا اور اسی واسطے اس کے حق میں) حدیث قدسی میں کما فی مشکوٰۃ عن البخاری) فرمایا کنت سمعہ بصیر کہ یہ دونی  
 صفات باطنہ سے ہیں) اور یوں نہیں فرمایا کنت عینہ واذنہ (کہ یہ دونوں جراح ظاہر سے ہیں) پس (اس عبادت  
 میں) دونوں صورتوں میں فرق فرمایا (کہ صورت باطنہ کو لئے صورت ظاہرہ کو نہیں لائے اس کے تائید ہوگی کہ انسان اپنے  
 باطن کے اعتبار سے صورت حق پر پہنچی ہوئی تھا اور پرانے صورت الباطنہ علی صورت تعالیٰ سوا اگر وہ عبارت  
 بھی ہوتی کما فی الحدیث المذکور حیدۃ الی بطشہا ورجلہا الی عیشیہا تب بھی صحیح ہوتی ہے لہذا نہ ہوتا  
 فی جمیع الموجود استکذ قال الحجامی ان حمله علی التجوز علی ما قلنا کہ یہ بتلانے میں کہ مطلق منظریت تمام  
 کیلئے حاصل ہے گو منظریت جامع انسان ہی کیساتھ مخصوص ہے چنانچہ فرماتے ہیں ہکذا ہو فی کل موجود  
 من العالم بقدر ما یتطلبہ حقیقۃ ذلک الموجود لکن لیس لاحد مجموع ما للخلیفۃ فہا فاذا لا ہو بالمجموع  
 ولا لاسیران الحق فی الموجودات بالصورت ہا فان للعالم وجہ کما انہ کو لا ذلک الحقائق المعقولات الکلیۃ  
 ماضیہ حکم فی الموجودات العینیۃ ومن ہذا الحقیقۃ کان الافتقار من العالم الی الحق فی وجودہ شعری  
 فان کل مفتقر ما الکل مستغن + ہذا ہو الحق قد قلنا ہ لا لکنی + فان ذكرت غنیۃ لا افتقارہ + فقد  
 علمت الذی یقولنا ان غنی + فان کل بالکل مریو طفلیس لہ + عنہ انفصال خذ ما قلنا عنی +  
 اور اسی طرح (یعنی جس طرح وہ انسان میں ظہور فرماتا ہے اسی طرح) وہ عالم کے ہر ہر موجود میں (ظاہر ہوتا ہے)

فہا فاذا لا ہو بالمجموع

بقدر اس ظہور کے کماؤں موجود کی حقیقت اسکو (بلسان استعداد) طالب کر رہی ہے لیکن کسی کو وہ مجموعہ  
 حال نہیں جو خلیفہ کو ہر اسلئے اسکو فوز بالحدافہ صرف اس مجموعہ سے ہوا (مگر نفس ظہور ہر موجود میں ہے) اور اگر حق تعالیٰ  
 (کے وجود) کی سریت تمام موجودات میں باعتبار ظہور کے نہوتی رہیں سراین مجازاً بمعنی ظہور بالاحاطہ کو ہے بمعنی  
 حلول کذا قال بانی) تو عالم کا وجود بھی نہوتا جیسا (اوپر مقدمہ اولیٰ میں عبارت میں اعلم ان الامور الکلیۃ  
 وادنیٰ لیکن لہا وجود فی عینہا الی قولہ فصہار کل احد محکوماً بہ محکوماً علیہ بیان کیا گیا ہے کہ) اگر وہ  
 حقائق معقولہ کلیۃ علم و حیاہ وغیرہ) نہوتے تو موجودات خارجیہ میں کوئی حکم (مثل حق عالم) ظاہر نہوتا۔ (اور اس  
 بہ کا استلزام اس مشبہ کیلئے اس عبارت کے کھوٹے بعد الی عبارت میں واذکان لا یتباطلین من وجوہ  
 عینی الی قولہ موجبات من غیرہ ایک اشارہ لگد چکا جسکو احقر نے وہاں بذیل **ف** کہتے واضح لکھ دیا ہے  
 مگر یہ ملاحظہ کر لیا جائے) اور (اسی تشبیہ کو مستلزم للحکم المذکور مع الاشارة کی بنا پر کہتے ہیں کہ) اسی حقیقت واقعہ  
 کے سبب سے عالم کا افتقار اپنی وجود میں حق کی طرف ثابت ہے (جیسا کہ حق کا ظہور عالم پر موقوف ہے) کام تقریر تحت  
 قولہ واذکان لا یتباطلین چنانچہ آگے مضمون اشعار کی تفریع اسی تشبیہ کو مع الاشارة پر ہے پس فرماتے ہیں (مجموعہ  
 اشعار میں) حق اور خلق میں (ایک دوسرے کی طرف منتقرب) خلق تو وجود میں در حق ظہور میں در بندہ تشبیہ کو  
 کی تقریر میں سکی خوب تحقیق لکھ چکا ہے آگے تاکید ہے کہ (کوئی بھی) من کل الوجوہ ایک دوسری مستثنیٰ نہیں (افتقار  
 مجازاً بمعنی مطلق توقف ربط کما قال فیما بعد فلکل بالکل مروط لہ) اسی حق بات ہے ہم سطح کہ چکی کہ گناہ  
 بھی نہیں کہتے پس اگر تو (بطور اعتراض کے) ایسی غنی کا ذکر کرے کہ جسکو ذرا بھی احتیاج نہیں (مراویہ کہ تو حق تعالیٰ  
 کو اس صفت کے ساتھ ذکر کر کے اس دعویٰ پر اعتراض کے سطح سے کہ حق تعالیٰ یہ صفت عدم افتقار کی مستلزم نہ  
 ہے پھر اس دعویٰ افتقار کے کیا معنی) تو (ہم جواب بیگوں) تو نے (ہمارے کلام مشہور و منثور فی المقام الاخریٰ) جان لیوں  
 معنی کو جو ہم اپنے اس قول سے مراد لیتے ہیں (یعنی مرتبہ ظہور کے اعتبار سے توقف کا حکم کہتے ہیں) پس (حق و خلق میں  
 سے) ہر ایک یہ مروط ہے ہر ایک کے ساتھ پس کسی کو بھی کسی سے (بالفعل) (یہ تعلق نہیں) مجھے حال کر لوجہ میں نے کہا ہے  
 (اور بالفعل اسلئے کہا کہ قبل تخلیق و بعد فنا کل یتعلق خاص حق فی الحال ہی نفی ہوا **ف** حق تعالیٰ نسبت  
 لفظ افتقار نفی استغناء سے قلب کو تکلیف پہنچتی ہے کہ ظاہر اعدا ضہ و نصر لہ اللہ الغنی وانتم الفقراء کا  
 اس سے اچھی تعبیر وہ ہے جو حافظ شیرازی نے اختیار کی ہے

۵

ماباد محتاج بودیم او با مشتاق بود

سایہ معشوق گرافتا و بر عاشق چید

۵  
 اخذت نسخۃ  
 فنا خازن  
 بالجمع علی  
 بعض النسخ  
 پر ہے



آگے مابقی کا حال مع بعض فوائد مختصرہ بیان کر کے فرض کو ختم کرتے ہیں۔ فقد علمت حکمت نشأة جسد آدم  
اعنی صورته الظاهرة وقد علمت نشأة روح آدم اعنی صورته الباطنة فهو الحق والخلق وقد علمت نشأة نبات  
وهی المجموع الذی به استحق الخلافة فادم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الانسانی وهو  
قوله تعالیٰ یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالاً  
کثیراً ونساءً فقله اتقوا ربکم اجعلوا ما تظرون منکم وقایة لربکم واجعلوا ما یطرون منکم وهو ربکم  
وقایة لکم فان الامر خم وحمد فکونوا وقایته فی الذم واجعلوه وقایتکم فی الحمد تکرهوا لایعالمین  
ثم ان الله عز وجل طلع علم ما اودع فیہ وجعل فی ذلک فی قضیتہ القبضة فیها العالم <sup>لقضیة</sup>  
الاخری فیها آدم وبنوه وبنین مراتبهم فیہ ولما اطلعت الله فی امری علی ما اودع فی هذا الامام الابرار  
الاکبر جعلت فی هذا الکتاب منه ما حد الا ما وقفت علیه فان ذلک لا یسع کتاب ولا العالم  
الموجود الان فما شاهدته مما نودعه فی هذا الکتاب کما حد لمرسل الله صلی الله علیه وسلم حکمة  
الهیة فی کلمة ادمیة وهو هذا الباب ثم حکمة نقتیة فی کلمة شیشیة ثم حکمة سبوحیة فی  
کلمة نوحیة ثم حکمة قدسیة فی کلمة ادرسیة ثم حکمة مهیمیة فی کلمة ابراهیمیة ثم حکمة حنیة فی کلمة  
ثم حکمة علیة فی کلمة اسماعیلیة ثم حکمة رحیمیة فی کلمة یعقوبیة ثم حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة  
ثم حکمة احدثیة فی کلمة هودیة ثم حکمة فاتحیة فی کلمة صالحیة ثم حکمة قلبیة فی کلمة شعیبیة  
ثم حکمة ملکیة فی کلمة لوطیة ثم حکمة قدسیة فی کلمة عزیریة ثم حکمة نبویة فی کلمة عیسییة  
ثم حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیه ثم حکمة وجودیة فی کلمة عارفیة ثم حکمة نفسیة فی کلمة یونس  
ثم حکمة غیبیة فی کلمة ایوبیة ثم حکمة جلالیة فی کلمة محییة ثم حکمة مالکیة فی کلمة زکرییة  
ثم حکمة ایناسیة فی کلمة الیاسیة ثم حکمة احسانیة فی کلمة لقمانیة ثم حکمة امامیة فی  
کلمة هارونیة ثم حکمة علویة فی کلمة موسویة ثم حکمة صمدیة فی کلمة خالیدیة ثم حکمة فرجیة فی  
کلمة محمدیة وفصل کل حکمة الکلمة التي نسبت اليها فانتهت علی ما ذکرته من هذا الحكم فاما الکتاب  
على حد ثابت فی ام الکتاب فامثلت ما رسم لى ووقفت عند ما حد لى ومرت زیادة علی ذلک ما  
استطعت فان الحضرة تمنع ذلک والله الموفق لا رب غیره پس تم کور تقریر سالیں سہی حکمت نشأة  
جسد آدم یعنی انکی صورت ظاہری کی معلوم ہو گئی راودہ حکمت اس کا نمونہ ہوتا ہو حقائق عالم کیلئے



اور نیز حکمت نشاۃ روح آدم یعنی انکی صورت باطنہ کی بھی معلوم ہوگئی (اور وہ حکمت انکا منظر ہونا ہی  
 ہمارا آئینہ کیلئے) پس وہ آدم (صورتِ باطن بھی ہو اور (صورتِ ظاہر) خلق بھی ہو اور تم کو ان کے رتبہ (کے مدار)  
 کی نشاۃ بھی معلوم ہوگئی اور وہ رتبہ (یعنی اس کا مدار) مجموعہ ہے (ان دونوں صورتوں کا) کہ وہ اسی مجموعہ  
 سبب خلافت کے مستحق ہوئے (اسی طرح سو کہ مجموعہ کے ایک جزو کے سبب انکو مناسبت کی مستحق ہے اور  
 دوسرے جزو کے سبب مناسبت ہوئی مستحق علیہ سی جیسا اوپر مفصل بیان ہوا خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے  
 بیان تلخو و مجموعہ کی حکمت بھی اور اس مجموعہ کے ہر جزو یعنی حیدر روح کی حکمت بھی معلوم ہوگئی  
 پس یہی آدم وہ ذات احد میں جن سے یہ نوع انسانی (یعنی بنی آدم) پیدا ہوئی اور یہی معنی ہیں اللہ تعالیٰ  
 کے اس قول کے یا ایہا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منہ زوجہا و  
 منہما رجالا کثیرا و نساء (مطلب کہ یہی آدم کا منشا نوع انسانی ہونا اس آیت کی تفسیر ہے چنانچہ ظاہر  
 ہمارے جو تکلف اس نفس واحد کا خلافت کیساتھ اختصاص معلوم ہے اس لئے آیت میں اس کا ذکر ہونا گویا اسکی  
 خلافت کا ذکر ہونا ہی اور خلافت کے لوازم سے ہے کہ خلیفہ کا فعل و لوی فی ضمن البعض مستحق کی طرف  
 منسوب ہو و بالعکس جیسا اوپر اس قول میں صرح ہے فما وصفناہ بوصف الا لئلا ذلک الوصف  
 اور نسبنا الیہ کما نسبناہ الینا تو اسکا مقتضایہ تھا کہ جب آدم اولاً اور ہم ثانیاً خلیفہ ہیں تو حقیقتاً  
 کے افعال کو اپنی طرف اور اپنے افعال کو حق تعالیٰ کی طرف علی الاطلاق و لوی فی ضمن البعض  
 منسوب کر سکتے مگر ادب نے اس مطلق کو مقید کر دیا پس حق تعالیٰ کا تکلم ہونا کہ وہ واجب الادب ہے  
 گویا ذکر ہے ادب مقتضی تقیید نسبتہ الافعال کا اور بنی آدم کا مخاطب ہونا گویا ذکر ہے خلافت مقتضیہ  
 نسبتہ الافعال کا اس طرح پر اس مجموعہ پر اکلاص منون متفرع ہو سکتا ہے اس لئے بطور تفریع کے فرماتے ہیں یعنی  
 حق تعالیٰ کا جو قول ہے اتقوا ربکم اسکے معنی (بطور اشارت کی) یہ ہیں کہ اپنی ظاہر کو (کہ وہ تمھاری  
 ذات ہے جسکے ظہور ہی ظہور ہوا ذات حق کا) اپنے رب کا وقایہ بناؤ (یعنی حق تعالیٰ کے جس افعال کا حق  
 کی طرف نسبت کرنا موہم قبح ہو گو واقع میں قبیح نہیں انکو اپنی طرف منسوب کرو) اور اپنے باطن کو اور  
 وہ باطن تمھارا ہے (جسکے تم منظر ہوئے ہو) اپنا وقایہ بناؤ (یعنی تمھاری جو افعال حسن ہیں انکو حق تعالیٰ  
 کی طرف منسوب کرو مثلاً ایک ضلال ہے ایک ہدایت ہے دونوں فعل حق تعالیٰ کے ہیں مگر ایک کا نسبت  
 کرنا موہم قبح کو ہی حتیٰ کہ معتزلہ نے اس نسبت کو باطل سمجھا پس اسکو یعنی اسکے اثر کو اپنی طرف منسوب کرو

یعنی یوں کہو کہ حق تعالیٰ نے تو ہم کو ہدایت کی مگر ہم خود ہی اپنے جہل سے گمراہ ہوئے اور ہدایت کو اسی کی طرف منسوب رکھوا اور مثلاً ضلال درامہ ہدایتی دونوں فعل ہمارے ہیں مگر ان میں جو حسن ہوا اسکو یعنی اس کے موثر کو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کر دو یعنی یوں کہو کہ ہم کیا ہدایت پاتے حق تعالیٰ نے ہم کو ہدایت کی لکافی الحدیث واللہ لا اللہ ما اھتدینا کیونکہ امور (یعنی وہ) افعال جو من وجہ تمھاری طرف منسوب ہیں اور من وجہ حق تعالیٰ کی طرف درجہ اثر میں یا مؤثر میں دو قسم ہیں محمود اور مذموم پس مذموم میں (و لعلہا ما) تم اس کے وقایہ نجاؤ اور محمود میں اسکو اپنا قایل بناؤ ایسا کرنے سے تم اہل دہاں معرفت ہو گے (اباں معنی کی توجہ لفظی کی اور مرتبہ کی تحقیق باقی ہر سو اس کے متعلق مولانا جامیؒ کا کلام بہ نسبت دوسرے شارحین کو کافی ہوا اسکو نقل کرو دیجیے

قال تقوا امر من الاتقاء بمعنی جعل الشئ وقایۃ شئ والشیئان ہرنا مخاطبون والامر تعالیٰ فلن جعلت الشئ الاول مخاطبین۔ والشئ الثاني الرب لا حظت حذافۃ الوقایۃ الیہا کان المعنی اجعلوا انفسکم وقایۃ ربکم وان جعلت الشئ الاول بالرب الشئ الثاني الخطاب

کان المعنی اجعلوا ربکم وقایۃ انفسکم فلما كانت الایۃ تحتل المعینین جمعہما الشیئین كما هو تبہم فی آیات القرانیۃ بالجمع بین جمیع المعانی المحتملۃ التي لا یمنع من ارادتهما الشرع والعقل وقال وقایۃ لربکم ای التوقایۃ كما فی قوله تعالیٰ خذوا حذرکم ای التخذیۃ فقلت ولا یخفی ما فیہا من البعد عن المنقول من معنی اتقوا لغۃً ودرائیۃ لعدم استعمال الاتقاء متعدیاً الى مفعولین ولا بمعنی جعل الشئ وقایۃ الشئ وانما هو الوقایۃ كما فی قوله تعالیٰ قوا انفسکم واهلیکم ناراً واذا استعمل الاتقاء بهذا المعنی عدی بالباء كما فی التقریب

وعن المعقول من امتناع الجمع بین معنی المشترك وعلل الشیخ ہم بقصد التفسیر بل مجرد النکتۃ یاد لمناسیۃ واللہ اعلم ف یہ تفسیر کسی درجہ کی ہو مگر اس سے یہ تو نہایت واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ شیخ کا مذاق اباحت کے قدر دور ہر جیسے آج کل کے قائلین حدۃ الوجود کو اس میں مبتلا ہو جاتی ہیں یعنی شیخ لفظاً اساءت و بکوبی گوارا نہیں کرتے فلکیف بالاباحتہ اس مقام پر مولانا جامیؒ کی خوب تحقیق ہر فرماتے ہیں وکل واحد منہما کما یقتضیہ توحید الصفات والافعال مستند الى اللہ تعالیٰ لکن اسناد المذام الیہ قبل زکاء النفس طہارتھا وقوع فی الاباحتہ وبعث اساءۃ



للا دباہ اور یہی معنی ہیں قول حافظ شیرازیؒ کے گناہ گر چہ بود اختیار با حافظہ تو در طریق  
ادب کو شکیں گناہ نیست + وقولہ بود اختیار رای فی مرتبہ التخلیق وان کان باختیار ما فی مرتبہ التخلیق  
قولہ کس گناہ نیست ای فی مرتبہ التخلیق بلخص التعلیم ان لا تذکر مرتبہ التخلیق صلا والکشف فی الذکر علی مرتبہ  
الکسب آگے تہہ ہر بیان بعض کمالات آدم کا یعنی (پھر بعد طئے خلافت) اللہ تعالیٰ نے آدم کو ان چیزوں  
پر مطلع کیا جنکو انہیں امانت رکھا تھا اور اس امانت کو اپنی دونوں ٹھیں نہیں کیا۔ ایک مٹھی میں تو تمام  
عالم تھا اور دوسری مٹھی میں آدم اور بنی آدم تھے اور ان بنی آدم کے مراتب کو آدم کے اندر مٹھی کی  
حالت میں بیان فرمایا (اور اسی طرح عالم کے حقائق کو تفصیلاً بتلایا عبارت میں اسکی تصریح شاید  
اس لئے کی ہو کہ علت مشترک ہو یعنی تاکہ محل اختلاف پر کافی نظر ہو جائے لتوقف التصرف علی النظر اور یہ  
کہا جاوے کہ انسان جو جامع ہر حقائق کو ان کا پس انکو مراتب پر اطلاع کر نیکی ضمن میں ان حقائق پر بھی اطلاع ہوگی  
اور یہ اشارہ معلوم ہوتا ہے اس حدیث کی طرف جس میں قبضہ کا ذکر آیا ہے جسکے الفاظ میں فقال اللہ ویداہ مقبوضات  
اختارہا شئت قال (آدمؑ) اخترت بین رب وکلنا یدی بی بین مبارکہ فی سبطہا فاذا فیہا ادم  
وذریۃ فقال یری ہا ہوا قال ہوا ذریۃ الحدیثا ورحمۃ الترمذی فی باب لم یوحی نبی التفسیر  
ابی ہریرۃ مرفوعاً فی حدیث طویل اس حدیث میں شیخ کو دعویٰ کا ایک جزو تو منصوص ہے کہ ایک مٹھی میں آدم و بنی آدم  
تھے اور دوسرا جزو مسکوت عنہ شیخ کو ذوق سے معلوم ہوا ہو گا اور اس میں کچھ بعد بھی نہیں کہونکہ خالی تو وہ بھی نہ تھی  
اور ظاہر ہی ہے کہ اس میں مخلوقات تھیں اور مخلوقات میں بعد آدم بنی آدم کو بقیۃ عالم بجا پس ہی ہو گا واللہ اعلم اور جب  
حق تعالیٰ نے مجھ کو میرا باطن میں اس چیز پر مطلع کیا جسکو اس مقتدا والد اعظم (یعنی آدم) میں امانت رکھا تھا یعنی  
آدم کے کمالات پر مجھ کو مطلع فرمایا تو میں نے اس سے اس کتاب کے اندر کتابی درج کیا جسکی میرے لئے حد مقرر کر دی گئی  
تھی نہ وہ حسب پر میں واقف بنایا گیا تھا (یعنی کمالات آدم کو اس میں مندرج سمجھا جاوے) اس کتاب میں ذکر کیا  
بلکہ خود میرے علوم متعلقہ آدم کو بھی مذکور فی کتاب میں مندرج سمجھا جاوے کیونکہ اس مقدار کو کہ حسب پر میں واقف کیا ہو  
نہ کوئی کتاب کا فی ہو سکتی ہو اور تمام عالم جو وقت موجود ہے (وہ یہ کہ عالم الی ما لا یتناہی اسی موعود فی النشأۃ  
الانسانیۃ کی تفصیل ہو تو اس موعود کی تفصیل ہر جزو عالم کی تفصیل پر اور غیر متناہی کی تفصیل کو عالم  
متناہی کا فی ہو نہیں سکتا لہذا قال الجاحی باقی یہ کہ پھر انکو زمانہ متناہی میں عالم غیر متناہی سے حاصل ہوگی سو ممکن ہے  
کہ اجمالاً حاصل ہوئے ہوں مگر وہ جمال اس سے تفصیل پر قدرت ہو جیسے ہر کو باوجود سلسلہ اعداد کو لا متناہی



اُن کا اجمالی علم ایسا حاصل ہو کہ ہم تفصیل پر پورے قادر ہیں یعنی اگر ہم گنتا شروع کریں کر ڈنوں میں  
 میں بھی کبھی آگے گنتے سو عاجز نہوں آگے تیلے ہیں کہ میرا شاہد کچھ کمالات آدم ہی کیساتھ خاص نہیں  
 دوسرے علوم کا بھی شاہد ہوا ہی پس (فرماتے ہیں) جن علوم کا مجھ کو شاہد ہوا ہے کہ جنکو ہم اس کتاب میں  
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو صدقہ فرمادینے کے موافق ولایت رکھیں گے یہ علوم ہیں (جنکی یہ فہرست ایک)  
 حکمت الہیہ فی کلمۃ آدمیہ اور وہی باب اس کے بعد حکمت نقشبہ فی کلمۃ شیشیہ پھر فلاں پھر فلاں  
 پھر حکمت فروبیہ فی کلمۃ محمدیہ (ان حکم میں) ہر حکمت کا فص (یعنی محل انتقاش کذا قال الجامی) جس میں حکمت  
 معرفت مرسم اور حاصل ہوئی) وہ کلمہ (یعنی روح بنی کی) ہر جسکی طرف وہ حکمت منسوب کی گئی ہے (یہ نسبت  
 یا نسبت کا مدلول نہیں اس اعتبار سے تو خود کلمہ اس بنی کی طرف منسوب ہے کہ حکمت بلکہ مراد یہ ہے کہ حکمت  
 جس بنی کو نام سے معنون کی گئی ہے یعنی ہر حکمت کا موصوف ایک خاص بنی ہے جسکو وہ حکمت حاصل ہے اور ہر حکمو  
 اس حکمت کے متعلق کچھ علوم ملے ہیں جنکا فص یعنی خلاصہ ہم بیان کرینگے پس یہاں فص کے دوسرے معنی  
 ہیں اور اس فہرست میں جو حکمت کا مضنا اعتبار میں ہوا اسکے اور معنی ہیں جیسا میں نے خطبہ کے ترجمہ میں ذکر  
 کیا ہے اور شاید اس جملہ سے یہ مقصود ہو کہ یہ علوم اولاً اس بنی کو حاصل ہوئے ہیں اور وراثۃ دوسروں کو جب  
 علوم اُن کمالات کو متعلق ہیں اور وہ کمالات صفات ہیں اُن کے اور نفس کو اپنی صفات کا علم حضوی  
 ہوتا ہے پس غیبت ان علوم کی اُن سے جائز نہیں اور گو نفس علم مستزیم تغیل کو نہیں مگر جہد کو مستزیم  
 مقصود بھی وہی ہے باقی تفصیل نہ وہ مقصود ہے نہ وہ مستزیم تفصیل کو ہے کہ سیاتی انشاء اللہ تعالیٰ  
 فی الفصل الشیشی فلا یرد حصول التفصیل للشیخ و حصول الاجمال للابنیاہ عم پس میں نے (اُن علوم غیر متناہ  
 میں سے) صرف اُن ہی پر اکتفا کیا ہے جنکو میں نے اس کتاب میں ذکر کیا ہے یعنی اسی مقدار کی حد پر اکتفا کیا ہے  
 جو ام الکتاب میں میری لکھنے کی حد ثابت ہو چکی تھی (ثبت فی ام الکتاب ظاہر ہے کہ ہر واقعہ کی بنا ہے) اس  
 میں ایسی کاشاں کیا جو عالم مثال میں میری لئے مرسم کی گئی اور اسی پر توقف کر دیا جو میری لئے حد مقرر  
 کی گئی اور اگر میں سپر زیادتی کا قصد بھی کرتا تو اسی پر قادر نہ ہوتا کیونکہ اس سے حضرت علیہ (کا مرتبہ) مانع تھا جیسا  
 اور کہا ہے علی حد ثابت فی ام الکتاب) اور اللہ تعالیٰ توفیق دینے والا ہے اسکے سوا کوئی رستہ ہی نہیں کہ  
 علوم و اعمال میں تربیت فرمائے **ف** خلاصہ میں فص کا یہ ہوا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو جو صفت منظریت جامعہ  
 کی دی حکمت ہمیں اُن کا استخلاف تھا۔

فصل الاول

شارح الکتب  
 فی بیان  
 شارح الکتب  
 فی بیان

# الحل لا فوق عقد فصوص الحکم

بعد الحمد والصلوة جب حق فصوص الحکم کے باب اول کی شرح لکھ چکا تو خیال ہوا کہ گو کتاب متر  
قابل شرح ہے لیکن جو اصلی مقصود اس شرح سے کہ شیخ کے کلام میں جو غلط فہمی ہوتی ہے اُسکی  
مفہم لوگوں کو بچایا جاوے چنانچہ اس شرح کے خطبہ میں اس مقصود کی تفصیل مذکور ہے  
اور ظاہر ہے کہ یہ حضرت گو ایک درجہ میں تمام کتاب کو عام ہے مگر بہت درجہ میں تمام کتاب کو عام نہیں  
صرف بعض خاص مقامات کے ساتھ مخصوص ہے تو ضروری الحل میں نہیں ایسے مقامات کا اقدم ہونا  
ہونا ثابت ہوا اور کتاب چونکہ بڑی تھی اسلئے احتمال ہوا کہ اگر کسی خاص عارض کے سبب پوری کتاب  
کی شرح کی نوبت نہ آئی تو ان مقامات کو غیر حل شدہ رہ جانے سے اصلی مقصود فوت ہو جاوے گا  
اسلئے مصلحت معلوم ہوا کہ حل میں انکی تقدیم کر دی جاوے پھر اگر وقت ملا تو بقیہ کتاب بالترتیب  
محض نافع ہونے کی حیثیت سے نہ کہ مقصود مذکور کی تحصیل کی حیثیت سے حل کر دیا ونگی قد اصلی  
مقصود تو حاصل ہو جاوے گا اسلئے اسوقت علی الترتیب شرح کو ملتوی کر کے خاص ایسے مقامات پر  
لکھا جاتا ہے اور ان مباحث کو بعنوان مقامات ہی تعبیر کیا جاتا ہے اور نام اسکا الحل لا فوق  
عقد فصوص الحکم رکھا جاتا ہے اور ہر مقام کی بحث کو ابجاث مستقلة قرار دیکر ان کو  
بھی خاص خاص القاب ملقب کیا جاتا ہے پس وہ مقامات اس رسالہ کے اجزاء ہیں ومن  
الله التوفیق وبیضاء التوفیق۔

**مقام اول** فصل آدم کے آخر میں حق تعالیٰ کے لئے اس شعر میں فالکل مفتقرنا الکل  
مستغنی افتقار الی العالم کا دعویٰ کیا ہے جو مردود بالنص ہے حل اسکا اُسکی شرح میں ہو چکا ہے  
اور اس فصل کا نام بھی مستقل قرار پایا تھا اس لئے اس جزو متعلق افتقار کا نام جدا نہیں رکھا گیا  
**مقام ثانی** ملقب ببلوغ الغایۃ فی تحقیق خاتم الولاۃ فصل شیشی میں حضرات انبیاء علیہم  
السلام کو ایکے الی سے حکو خاتم الاولیاء سے ملقب کیا ہے مقتبس و مستقید بتلایا ہے اسکا جواب  
اس عبارت کے حل کرنے سے ہو جاوے گا پس اس عبارت کو بقدر ضرورت مع حل کے  
نقل کرتا ہوں۔

فنقول ان الاعطيات اذا ذاتية او اسمائية فاما المنع والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون ابدا الا عن تجل لحي والتجلي من الذات لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون ابدا فاذا التجلى لهما رأى خصوصيته فمراة الحق ما رأى الحق لا يمكن ان يراه علمه انه مكر صورته الا فيه كالمراة في الشاهد اذ رايته الصور وصورته فيها لا تراها مع علمك انك ما رايته الصور وصورته الا فيها فايرز الله ذلك مثلا نصيب لتجليه الذاتي ليعلم المتجلي له انه ما رآه وما أمته مثال قرب ولا شبه بالرؤية والتجلي من هذا واجهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المراة ان ترى جرم المراة لا تراها ابدا البتة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا في صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية حجاب بين بصر الراى وبين المراة هذا اعظم ما قدر عليه من العلم والامر كما قلناه وذهبت اليه وقد بينا هذا في الفتوحات الملكية واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدج فيها هو ثمه اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رحمتك نفسك وانت مرآته في رحمة اسمائه وظهور احكامها وليست سوى عينه فاختلف الامر وابعثهم فمننا من جهل في علمه فقال والعجز عن درك الادراك ادراك ومنا من علم فلم يقل بمثل هذا وهو اعلى القول بل اعطاه العلم السكوت كما اعطاه العجز وهذا هو اعلى المبادئ وليس هذا العلم بلا صلالة الا تخاتم الرسل وخاتم الاولياء وما يراه احد من الانبياء والرسل الا من مشكوة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكوة الولى الخاتم حتى ان الرسل لا يرونه متى رآه الا من مشكوة خاتم الاولياء فان الرسالت والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالتة تنقطعان والولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبننا اليه فانه من وجه يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر في ظاهر شعرنا ما يؤيد



ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم وفي تأبير النخل فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتب العلم بالله تعالى مطلبهم وأما حوادث الأكران فلا تعلق بخواطهم بها فتحقق ما ذكرناه ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن مقدس كل سوى موضع لبنة واحدة وكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال لبنة واحدة وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الروايات فيرى ما مثل به رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرى في الحائط موضع لبنتين اللبن من ذهب فضة فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة فلا بد أن يرى نفسه تنطبق في موضع تينك اللبنتين فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط والسبيل المحجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضية وهو ظاهرة وما يتبعه فيه من الأحكام كما هو أخذ عن الله في السر وهو بالصورة الظاهرة متبع فيه لأنه يرى الأمر على ما هو عليه فلا بد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع فكل بني من لدن آدم إلى الخزي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين وإن تلخروا خور طينته فإنه بحقيقة وجوده وهو قوله كنت نبيا وأدم بين الباء والطين وغيره من الأنبياء ما كان نبيا إلا حين بعث وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وأدم بين الباء والطين وغيره من الأولياء ما كان وليا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخذ بالالهية في الانقياد بها من كون الله يسمى بالولي الحميد فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبتته مع الختم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه فإنه الولي الرسول النبي وخاتم الأولياء الولي الوارث الأخذ عن الأصل المشاهد للبراتب وهو حسنة مرجست خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة فعين حالا خاصها ما عسى وفي هذه الحال الخاص تقدم على الأسماء الالهية فإن

ما شفع عند المنتقم فی اهل البلاء الا بعد شفاعده الشافعين فقا ز محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی السیادة فی هذا المقام الخاص فمن فهم المراتب والمقامات لم یعیر علیہ قول مثل هذا الکلام یعنی عطیات الہیہ دو قسم کے ہیں ایک ذاتیہ دوسرا سمانیہ (ذاتیہ سے مراد وہ جن کا منشأ تجلی جمیع اسماء الہیہ کی ہوا انہیں کسی خاص صفت یا اسم کی خصوصیت نہ ہو اور اسمانیہ وہ جن کا منشأ کفلی صفت یا اسم کی تجلی ہو کذا قال الجامی جیسے وسیع رزق دیا یہ تجلی اسم واسع کی ہر کبھی تجلی کے ساتھ دیا یہ تجلی اسم حکیم کی ہر کذا فی الفصوص اور ذاتی جیسے نعمت وجود کہ جمیع اسماء کی تجلی کا فیض ہر اور یہاں ذاتی سے مراد وہ نہیں ہر جس کا منشأ محض ذات ہو جس کو فیض اقدس کثر ہے بلکہ یہ تجلی فیض مقدس کی ہر کذا قال بالی آفندی اسکو صطلحا ذاتی کہ دیا چونکہ اسمیں کسی اسم کی خصوصیت نہیں) سو عطا یا ذاتیہ (از قبیل علوم و معارف کذا قال الجامی فاللام للعہد) ہمیشہ تجلی الہی سے ہوتی ہیں (تجلی الہی سے مراد تجلی حضرت اسم جامع جمیع صفات و اسماء کذا قال الجامی اور یہ تجلی ذاتی ہمیشہ استعداد تجلی لہ کی صورت پر ہوتی ہے یعنی ایسی صورت پر ہوتی ہے جسکو تجلی لہ کی استعداد مقتضی ہر کذا قال بالی آفندی جب یہ بات ہے تو (اس صورت میں) متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی اور حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا (مطلبت کہ ظاہر تو معلوم ہوتا ہے کہ اس تجلی کے وقت عہد تجلی لہ نے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہے لیکن واقع میں اس نے حق کا مشاہدہ نہیں کیا اپنا مشاہدہ کیا ہے کیونکہ یہ تجلی جب متجلی لہ کی استعداد کی موافق ہوئی ہے تو اس تجلی کے علم سے اپنی استعداد کی صورت کا مشاہدہ ہوا اور چونکہ ذریعہ اس مشاہدہ کا تجلی حق ہوئی اور ذریعہ مشاہدہ آئینہ ہوتا ہے تو حق تعالیٰ کو یا اس مشاہدہ کے لئے آئینہ ہوا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ متجلی لہ نے آئینہ حق میں صرف اپنی صورت دیکھی حق کو نہیں دیکھا) اور ممکن بھی نہیں کہ باوجود اس بات کے علم کہ اس متجلی لہ نے اپنی صورت کو صرف (آئینہ) حق میں دیکھا ہے (جیسا کہ ابھتی ہے) ہو تو باوجود اس امر کے جاننے کے ممکن بھی نہیں کہ حق کو دیکھ سکے (وجہ یہ کہ مشاہدہ میں التفات ایک طرف ہوتا ہے تو جب ایک حیثیت خاص ہو اپنا مشاہدہ کر رہا ہے تو اس وقت حق کا مشاہدہ کیسے ہوگا) جیسا آئینہ ہر محسوس چیزوں میں جب تم انہیں دوسری صورتوں کو یا اپنی صورت کو دیکھتے ہو تو اس آئینہ کو اس وقت نہیں دیکھتے جس وقت کہ تم کو اس کا علم ہوتا ہے کہ تم نے دوسری صورتوں کو

یا اپنی صورت کو اس آئینہ ہی میں دیکھا ہو اس وقت آئینہ کی طرف توجہ نہیں ہوتی اور بلا توجہ  
مشاہدہ نامہ نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے اس (آئینہ) کو بطور مظاہر فرمایا کہ اس کو اپنی تجلی ذاتی کی  
ایک مثال قائم کر دیا تاکہ تجلی نہ کو معلوم ہو جاوے کہ اس نے حق تعالیٰ کو نہیں دیکھا اور اس مقام  
پر کوئی مثال جو اقرب اور رویت و تجلی (ذاتی کذا قال الحامی) کے ساتھ مشابہ ہو اس مثال  
سے بڑھ کر نہیں (اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تجلی غیر ذاتی یعنی تجلی اسمائی میں حق کا مشاہدہ  
تامہ ہو جاتا ہے بلکہ یہ حکم تو مشترک ہے بوجہ اشتراک علت کے اور وہ علت دو مشاہدوں کا جمع نہوسکتا  
پس تخصیص ذکر کی تخصیص حکم کے لئے نہیں ہے بلکہ تجلی اسمائی میں چونکہ تجلی جامع نہیں ہے  
وہاں مشاہدہ تامہ حق کا احتمال پہلے ہی سے نہیں تجلی ذاتی میں جس کا احتمال تھا اس لئے اس کی نفی کر دی  
ہذا ما ذقت واللہ اعلم) اور (اگر اس مثال کے انطباق میں کوئی شبہ ہو تو) جس وقت تم صورت کو  
آئینہ میں دیکھتے ہو تو اپنی ذات میں کوشش کر لو کہ تم آئینہ کا جرم دیکھ سکو قطعاً نہ دیکھ سکو گے  
(ہاں صورت سے نگاہ ہٹا لو اور آئینہ کی طرف خوب نظر جاؤ تو دیکھ سکو گے وجہ یہی ہے کہ ایک  
مشاہدہ اور معین ابصار ایک معین وقت میں صرف ایک ہی حین مشہود کے ادراک کی گنجائش  
رکتا ہے کذا قال الحامی) حتی کہ بعض لوگوں کو جو آئینوں کی صورتوں میں اس امر کا ادراک ہوا  
تو وہ اس طرف چلے گئے کہ صورت مرئیہ حجاب ہوتی ہے رائی کی بصیر اور مرآۃ میں یہ اس  
شخص کے علم کا انتہائی درجہ ہے اور بات وہی ہے جو ہم نے کہی اور ہم اس طرف گئے و قد بینا  
هذا فی الفتوحات المکیہ (کہ رائی اور آئینہ میں کوئی حجاب تو نہیں مگر جس وقت  
صورت کو دیکھ رہے ہو اس وقت باوجود حجاب نہونے کے آئینہ نظر نہیں آتا اور اوپر حجاب  
نہونے کی تصریح تو نہیں مگر جب آئینہ نظر نہ آنے کی وجہ حصر کے ساتھ بیان کر دی اور وہ وجہ  
حجاب نہیں تو حجاب کی نفی خود ہو گئی اگر حجاب ہوتا تو صرف توجہ کے نہ صرف کرنے سے وہ  
حجاب کہاں چلا گیا کیونکہ جس صورت مرئیہ کو حجاب کہا ہے وہ صورت تو اب بھی مرئیہ ہے  
غرض یہ صحیح نہیں کہ آئینہ میں کوئی حجاب ہے اسی لئے وہاں آئینہ کو بعض حالات میں دیکھنا ممکن ہے  
اور یہاں ذات حق کو کہ مشابہ آئینہ کے ہے صورت تجلی اس سے قطع نظر کر کے بھی نہیں دیکھ سکتے کیونکہ  
یہاں مشاہدہ کی صورت مرئیہ ہی ہے کہ اسی صورت کے واسطے سے مشاہدہ ہو مشاہدہ حق کی حقیقت



یہی ہے کہ صورت کا مشاہدہ ہو یہ ہوگا تو کچھ بھی نہ رہیگا) اور (یہی معنی ہیں قول آئینہ کے کہ)  
جب تم کو اس تجلی ذاتی (بالمعنی المذكور) کا ذوقی ادراک ہو جاوے تو یوں سمجھو کہ تم کو ایسے مرتبہ  
کا ذوق ہو گیا کہ حق مخلوق میں اس سے فوق کوئی مرتبہ ہی نہیں پس ہوس مت کرو اور اپنی جان  
کو تعب میں مت ڈالو کہ اس درجہ سے آگے ترقی ہو سو وہ ترقی کا درجہ یہاں ہی نہیں اور اس  
آگے کچھ ہے ہی نہیں غرض تو اپنی ذات کو دیکھو تو آئینہ تیرا آئینہ ہے (جیسا ابھی بیان ہوا کہ)  
وہ تیرے تیری استعداد کی صورت میں تجلی کرتا ہی) اور انکی جو رویت (خاصہ) اپنے اہمال کو  
متعلق ہے اور ان اسماء کے جو احکام ظاہر ہوتے ہیں (اور اس رویت اسماء کی گویا ہی تھیں)  
آئینہ اس کا آئینہ (اور منظر) ہی (جیسا اپنے محل میں مقرر ہے) اور وہ اسماء اس کے غیر ذات نہیں  
(تو اس اعتبار سے تو اسکی ذات کا بھی آئینہ ہو گیا جیسا وہ تیری ذات کا آئینہ ہے) پس اسکی ذات  
میں مراہیت و مراہیت کے جمع ہونے سے بعض پر (اممختلط اور مبہم ہو گیا) (یعنی خبیثات اپنی  
مجموعی صفات و افعال کیساتھ عبد پر تجلی فرماتی ہے تو ان اعتبارات مذکورہ میں بعض اوقات  
یہ تائید نہیں رہتا کہ کونسی حیثیت مراہیت کی ہے کہ وہ صفت ہے اور کونسی حیثیت مراہیت کی ہے  
کہ وہ فعل ہے اور صفت عین ہے ذات کی اور فعل باوجود اس کی طرف منسوب ہونیکے عین نہیں ذات  
کی تو ان اعتبارات میں سے کسکو وجہ حق سمجھا جاوے اور اس کو ثابت کیا جائے اور کسکو وجہ خلق  
سمجھا کر اس سے تنزیہ کیا جائے جیسے کوئی آئینہ بہت شفاف ہے کہ نظر نہیں آتا مگر اس کو کسی رنگین  
جسم کے محاذی کر دینے سے وہ صورت آئینہ نظر آنے لگے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت کا محل  
ارتسام کوئی آئینہ ہے تو وہ آئینہ اس صورت کا مرآۃ بھی ہے چنانچہ ظاہر بھی ہے اور اسکی وجہ سے  
مرئی بھی ہے کہ پہلے اسکا وجود ظاہر نہ تھا اب ظاہر تو ہوا اسی طرح وہ صورت اس آئینہ کا مرآۃ  
بھی ہے چنانچہ ابھی معلوم ہوا اور اسکی وجہ سے مرئی بھی چنانچہ ظاہر ہے پس یہاں آئینہ مثلاً  
جو دونوں اعتبار جمع ہو گئے ناواقف آدمی کو خلط ہو سکتا ہے کہ آئینہ کو بسا اعتبار اصلی ہے اور  
کو بسا اعتبار غیر اصلی پس وہ اگر اس آئینہ کی حقیقت بیان کرنے بیٹھے حیرت غالب ہوگی کہ کس  
صفت کو ذات کیلئے ثابت کرے اور کس کی ذات سے نفی کرے اسی مضمون کو کسی نے اس طرح  
ادا کیا ہے۔ ۵ رِق الزجلیج و رِق الخمر بہ فتشاً ہافتشاً کل الاھر۔

## فکنا خمر ولا زجاج وکانہما زجاج ولا خمر

پھر (اس اشتباہ کے بعد) ہم میں (یعنی اہل تجلی میں کذا قال بالی) بعض تو وہ ہیں کہ اپنے (عین) علم (کی حالت) میں (تمازت سے) جاہل ہیں (جیسے مثال مفروض میں اُس زجاج کا سن جیہ علم ہے لیکن تمازت نہیں) پس وہ تو یوں کہیگا کہ عاجز ہو نا ادراک معنی درک کے درک (حقیقت) سے یہی ادراک ہے (یعنی اس صاحب تجلی کے اعتبار سے یہی انتہا ہے ادراک کا) اور ہم میں بعض وہ ہیں کہ انھوں نے (وجہ تمازت کو) جانا تو وہ اس قسم کی بات نہ کہیگا گو وہ بات کہنا بھی (مرتبہ عجز میں) اعلیٰ درجہ کا قول ہے (مگر چونکہ اسکو یہ عجز حال نہیں لہذا یہی بات نہ کہیگا مگر اُس تمازت کو بھی بیان نہ کر لیا) بلکہ اُس شخص کو یہ علم (اور تمازت) سکوت دیکھا جیسا اُس (پہلے) کو علم نے عجز مع اعتراف عجز دیا ہے اس کو نہ عجز ہوا کہ عجز کا اعتراف کریں اور نہ تمازت کے ساتھ کلمہ کیا بلکہ خاموش ہو گیا اور یہاں جب تعارض لائل سے ہوا اہل نظر کے اختلاف کا سبب ہو جاتا ہے انہیں کسی سلف سکوت کرتے تھے خلف کلام کرتے ہیں باقی یہ کہ جب اُن کو تمازت ہو گیا تو کلمہ کیوں نہیں کرتے تو وجہ یہ ہے کہ وہ تمازت ذوقی ہے جو عبارت میں نہیں آسکتا اسلئے کلمہ نہیں کرتے) اور یہ شخص (جسکو علم نے سکوت دیا ہے اعلیٰ درجہ کا عالم باشر ہے اور یہ علم (مذکورہ علوم ولایت سے ہے بالاصالة صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کیلئے ثابت ہے) گو ولایت بالاصالة صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہے اور شارحین نے شیخ کے دو سکر کلاموں کے قرینہ سے کہا ہے کہ مراد شیخ کی خاتم الاولیاء ہی اپنی ذات ہے اور خزان اسرار الکلم میں بعض شارحین سے نقل کیا ہے ان من جاء بعد من امتہ فحصل نہ مرتبہ خاتم الاولیاء ہوا یعنی خاتم الاولیاء ولا یقدر تعدد الاشخاص ذاکانت المرتبة واحدة ولو كانت الاشخاص بلا نہایة فی العد فاما خاتم الاولیاء مرتبة فی الختمیة الا ان کان بالزمان ولا اثر لہا اور اسی میں قیصری سے نقل کیا ہے فلہا کان شان النبوة والرسالة ما خذ من مقام خاتم الرسل انختمت مرتبہا وبقیت مرتبة الولاية لا غیر منقطعة فنظر هذه المرتبة فی الاولیاء بحسب الاستعدادات التي كانت لہم شیئاً ثانیاً الی ان تظهر مرتبہا فیمین ہوں مستعد لہا وهو المراد بخاتم الاولیاء اہ اور اسی میں ہے کہ بعض عارفین حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کو خاتم ولایت خاصہ محمدیہ کہتے ہیں اور حضرت محی الدین عربی





اعتبار سے آپ کمالات عیسویہ کو جامع ہیں حقیقت عیسویہ کمالاتی ہے پس ان شانوں سے مستفیض ہونا  
یہ قدم موسیٰ یا عیسیٰ پر ہونا کمالاتی ہی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ شان کمال ولایت جس سے  
تمام اولیاء ائمہ بھی اور خود حیثیت ولایت و انبیاء و رسل بھی آپ سے مستفیض ہیں وہ شان کمال ولایت و جہ  
اظہار جمیع مراتب و شعب ولایت کے ختم ولایت کمالاتی ہے اور حسب طرح ان شیون کے منظر ہر کاملہ موسیٰ علیہ السلام  
و عیسیٰ علیہ السلام ہیں اسی طرح اس شان کو منظر ہر کاملہ خاتم الاولیاء کمالاتی ہیں جس میں سب انبیاء بھی آگئے  
مگر چونکہ ان کا اس سے بھی بڑا لقب ہے اس لئے اس لقب کا ان پر جاری کرنا سوراہ ہے اور عیسیٰ علیہ السلام پر جو  
اس کا اطلاق ہوا ہے تو اس وجہ سے کہ ان میں ایک حیثیت امتی ہو چکی بھی ہے غرض حقیقت میں انبیاء کا اس کا  
اولیاء سے من حیث الولاية بھی لازم نہیں آیا اور ظاہر استفادہ سے نہیں درآئیدہ کی عبارتوں کو اگر اس  
حقیقت پر حمل کرے تو انبیاء سمجھا جاوے تو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ حمل علی ظاہر علی سبیل التمثیل ہے  
اور اسی مضمون کو دو سر عنوان سے دو سر شارحین نے بھی اختیار کیا ہے چنانچہ مولانا جامی اس  
قول آئندہ حتی ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الامن مشکوة خاتم الاولیاء کی شرح میں  
فرماتے ہیں التی ہی مشکوة ولایۃ الرسول الخاتم والام یصح کلا المحصرین معاً حصرت  
المرسلین اولاً فی مشکوة خاتم الانبیاء و حصرت ثانیاً فی مشکوة خاتم الاولیاء فمشکوة  
خاتم الاولیاء ہی الولاية الخاصة بالمحمدیہ وہی بعینہا مشکوة خاتم الاولیاء لان مقامہ  
بمظہریتہا اھ یقول الاحق ما الحسن الاستدلال بعدم صحۃ المحصرین فسمی الخاتم  
والحمد لله اور بالی آفندی ولا یناقض ما ذهبنا الیہ کے تحت میں ضمیں ایک کلام طویل کے  
جو تابل ملاحظہ فرماتے ہیں فتابعیہ ختم الرسل الخاتم الاولیاء تابعیہ صاحب القوی قولاً  
فی اخذ مرادہ و کذلک صاحب الاسباب تابعیہ لاسبابہ بتحصیل بعض افعاله و کان  
خاتم الاولیاء مرتبہ من مراتب ختم الرسل و هو معنی قوله و هو حسنہ من حسنات  
ختم الرسل و هو معنی بقوله فما یلزم الکامل الخ و بہ اخذہ من خزینۃ الحق کہا اخذ  
بمجرایہ علیہ السلام علم الشرائع و هو مفضل علی جبرائیل بالنص لا ہی والنص  
اطلاقہ فلزم اند مفضل علیہ من کل الوجہ فثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل  
علی خاتم الاولیاء فی ذلک الوجہ (انصاف) (تیسوا) النص علی جمیع الوجہ فخاتم الاولیاء خاتم

نختم الرسل لاخذ هذا العلم عن المعدن اھ آگے حصر مذکور پر تفریع ہے یعنی یہاں تک کہ  
 رسل کرام علیہم السلام بھی جب اس علم کو جانتے ہیں تو خاتم الاولیاء کے مشکوٰۃ سے دیکھتے ہیں  
 کیونکہ رسالت اور نبوت یعنی نبوت تشریع و رسالت تشریع تو منقطع ہو جاتی ہیں (چنانچہ منقطع  
 ہو گئیں) اور ولایت کبھی منقطع نہیں ہوتی (اسکے بعض شعب کو بعض نبوت تعریفی کہتے ہیں یعنی  
 اخبار عن الحقائق الغیبیہ) پس مرسلین بھی اولیاء ہونے کی حیثیت سے اس علم مذکور کو جانتے  
 ہیں تو خاتم الاولیاء ہی کی مشکوٰۃ سے (اور تو وسط فی العلم سے تو وسط فی الولایۃ لازم نہیں آتا) تو  
 اور اولیاء جو ان سے کم ہیں انکا تو کیا حال ہوگا (یہ بمنزلہ نص کے ہے کہ یہ رویت و استفادہ عالم ارواح  
 میں ہے اسلئے کہ یہ خاتم الاولیاء عالم اجسام میں رسل کا ہم عصر نہیں اور متاخر سے استفادہ کیسے  
 ہو سکتا ہے پس لامحالہ عالم ارواح پر محمول ہوگا جسکی صورت یہ ہوگی کہ عالم ارواح میں تمام انبیاء علیہم السلام  
 کی ارواح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک سے مستفیض ہوتی ہیں نبوت میں تو آپ کی شان  
 نبوت سے اور ولایت میں آپ کی شان ولایت سے آپ کی اس شان نبوت کا نام ختم نبوت ہے اور آپ کی  
 اس شان ولایت کا نام ختم ولایت ہے مگر شان نبوت میں مستفید ہونے والے تو صرف انبیاء کی خاص جماعت  
 تھی اور شان ولایت میں مستفید ہونے والے انبیاء کے علاوہ عام اولیاء بھی تھے اسلئے نبوت کا سلسلہ  
 اس خاص جماعت تک محدود رہا اور فیض ولایت قیامت تک رہے گا پھر ان مستفیدین فی الولایت  
 میں بعض وہ بھی ہیں جو خاتم ولایت کہلاتے ہیں پس اگر حقیقت لیجاوے جسکو میں دیر عرض کر چکا ہوں  
 تب تو ان خواتم الاولیاء کا توسط بھی آپ کی اور انبیاء کی ارواح میں ضروری نہیں اور اگر ظاہر پر محمول کیا  
 جائے جیسا بعض عبارات کے مابعد میں مستفاد ہوتا ہے تو یہ کہا جاوے گا کہ عالم ارواح میں ہمہ اہل انبیاء کو فیض و کمال  
 آپ کے پہونچا اُممیں سے بعض علوم ولایت میں ان خواتم الاولیاء کی ارواح متوسط تھیں جس طرح حق تعالیٰ  
 سے جو آپ تک حیات اُممیں جبریل علیہ السلام واسطہ میں قائل لا بھیجے وہ حالاً بھی کہ آپ کو سینہ سے  
 لگا کر دیا کہ تحمل حی کا فیض پہونچا دیں مگر چونکہ یہ توسط محض سفارت تھا اسلئے باوجود اس کے  
 آپ جبریل علیہ السلام سے یقیناً افضل ہیں اور اسکا یہ ہے کہ محض توسط موجب تفضیل واسطہ نہیں ہے  
 پس اول تو احتمال ہے کہ اس توسط میں اختیار روح خاتم الاولیاء کو دخل ہوتا ہے ارواح انبیاء کو اور  
 ظاہر عالم غیب میں توسط اضطراری ہی ہے کیونکہ اختیار کی ظاہر حکمت ابتداء و تکلیف ہے اور ہاں

و تکلیف نہیں ہے پس یہ توسط اضطراری ایسا ہوگا جیسا شمس اپنی حرکات خاصہ بواسطہ اوقاف  
 نماز کے آنے کے اور انبیاء و اولیاء کے نماز ادا کرنے کے خاص فضائل و قرب الی اللہ میں ترقی کر نہیں سکتا  
 ہو گیا تو کیا آفتاب فضل الخلاق سے افضل ہو جاوے گا اور اگر اس فادہ میں مفید کے افعال اختیار  
 کو بھی دخل ہو تب بھی موجب تفصیل نہیں جبکہ وہ علم مقصود بالذات نہو چنانچہ علوم نبوت کے سلسلے  
 علوم ولایت مقصودیت کا درجہ نہیں رکھتے خصوصاً جب کہ راجح بھی یہی ہو کہ نبوت افضل ہے ولایت  
 سے پس اس کے علوم بھی افضل ہوں گے علوم ولایت سے اور اسی علم کی مقصود و غیر مقصود کی بنا پر خضر  
 علیہ السلام کو موسیٰ علیہ السلام سے افضل نہ کہیں گے اور اگر علوم مقصود بھی ہوں تب بھی توسط  
 تفصیل نہیں جب تک خصوصیات خاصہ منضم ہوں کیا معلوم نہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام  
 جو قرآن و حدیث پہونچے گا انہیں رواۃ کا توسط ہوگا تو کیا عیسیٰ علیہ السلام پر ان کو فضیلت حاصل  
 ہو گئی یا حدیث میں مصرح ہے کہ ایک صحابی کے قرآن پڑھنے سے آپ کو ایک کیت بھولی ہوئی یاد آئی  
 رواہ اشیحان و ابوداؤد اور اس حدیث کے متعلق ایک مفید حاشیہ بھی ختم بحث پر نقل کیا جاوے گا  
 اور وہ قرأت فعل اختیاری تھا تو کیا وہ صحابی آپ سے افضل ہوگا اور بعض نظائر اس کے خوشیخ و کلام  
 میں آگے آتے ہیں اور وہاں ہی مدار فضل کو بھی بیان کرینگے بقولہ دا غما نظر الرجال الخ اب حشوت  
 کی یہ بنا رہی کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا لازم آتا ہے اور یہی بنا رہی شیخ سے سونظر کی  
 اب صرف یہ امر رہ گیا کہ خود اس توسط کی کیا دلیل ہے تو دلیل اسکی شیخ کا کشف ہے جیسے ایمان لانا و غیر  
 اور نہ زبردستی اسکو معارض نص قرار دیکر اسپر طعن کرنا جائز ہے چنانچہ احقر نے اس کشف کی صحت کا  
 معتقد و بلکہ طبعاً اس سے وحشت قلب میں پاتا ہے مگر ساتھ ہی شیخ کے ساتھ گستاخی کو بھی قبیح  
 اور موجب حرمان سمجھتا ہے مگر یہ کہ شیخ کو اس خیال میں کسی خاص سبب سے غلط فہمی ہوئی ہو واللہ اعلم  
 آگے جواب کے ایک سوال کا وہ یہ کہ خاتم الاولیاء خود تابع ہے ایک نبی کا تو اس علم میں انبیاء کا متبوع  
 کیسے ہو جاوے گا اسکا جواب یہ ہے کہ خاتم الاولیاء اگرچہ تشریح میں خاتم البسل کے احکام کا تابع  
 ہے مگر یہ تابع ہونا اس کے مقام مذکور میں قاطع (اور اس کے منافی) نہیں اور جو دعویٰ ہم نے کیا ہے  
 اس کے مناقض نہیں کیونکہ وہ ایک اعتبار سے کم درجہ کا ہے جیسا کہ دوسرا اعتبار سے اعلیٰ ہے اور اس اعلیٰ  
 سے مراد فضل نہیں بلکہ مطلق تقدم مثل تقدم واسطہ کے ذی واسطہ پر اور مثل تقدم البوسین کے وجود



ابن پر کیونکہ تقدم کے بہت سے اقسام ہیں کیا حضرت بلالؓ کا تقدم مشی الی الجنۃ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر خود حضور کو نہیں ملتا ہوا۔ آگے ہی استیعاد مطلق تقدم کو منقول صحیح سے دفع کرتے ہیں اور فرماتے ہیں (اور ہماری ظاہری شریعت میں بھی وہ دلائل ظاہر ہوئی ہیں جو ہماری (اس) مذہب کی (کہ مفضول کو من وجہ قائل پر تقدم ہو سکتا ہے اور یہ تقدم دلیل فضیلت کی تھیں) تائید کرتے ہیں (آگے بتلاتے ہیں کہ یہ دلائل کہاں ظاہر ہوئے ہیں یعنی ظاہر ہوئے ہیں) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فضیلت میں ساری بدر کے معاملہ میں فیصلہ کرنے کے باب میں اور تباہ نخل کے باب میں (چنانچہ احادیث میں صرح ہے تو دیکھو یہاں مفضول کے پاس وہ علم تھا جو افضل کے پاس نہ تھا) سو کامل کیلئے یہ ضرور نہیں کہ اُسکو ہر چیز میں اور ہر رتبہ میں تقدم ہی ہو اگر (حقیقت شناس) مرد دنیا کی نظر تو علم باللہ کے مراتب میں تقدم (و علم تقدم) کی طرف ہوتی ہو اسی مقام پر ان کا مطلوب کے باقی حوادث اکوان سوان کے قلوب کو ان کے کچھ بھی تعلق نہیں (کیونکہ وہ علوم مقصود ہیں اور اس شراک کی علت سے ہی حکم ثابت ہو گیا سب علوم غیر مقصودہ کا اگرچہ وہ علم باللہ کا کوئی خاص تہہ ہی ہو مگر اپنے مانوق رتبہ کے اعتبار سے اگر وہ غیر مقصود ہوں تو انہیں بھی تقدم دلیل فضیلت نہیں پس یہاں سے وہ مشبہ ساقط ہو گیا جسکو مولانا جامی نے مع جواب کے کہ وہ جواب اس درجہ کا نہیں اس عبارت سے نقل کیا ہے فان قبل متبعیۃ خاتم الاولیاء الخاتم الانبیاء فی حقائق الولاية تقدم فی رتبہ العلم باللہ لا فی العلم بحوادث الا کو ان فکیف یصح ما ادعاه الشیخ من متبعیۃ خاتم الاولیاء الخاتم الانبیاء فان خاتم الانبیاء مقدم علی کل فی رتبہ العلم باللہ قلنا اہ اور دلیل سے ثابت کہ علوم نبوت کے مقابلہ میں علوم ولایت غیر مقصود ہیں لہذا قال ابن تہیمہ فی خاتم الاولیاء ان کان لہ التقدم فی هذا الوجه من رتبہ العلم باللہ لکنہ تابع ختم الرسل فی رتبہ من رتبہ العلم باللہ وهو علم الشریعۃ الشریفۃ علی کل رتبہ من رتبہ العلم باللہ و علی علم خاتم الاولیاء الذی اخذہ من الرسول الی قولہ وهذا العلم (ای علم التشريع) افضل و اعلیٰ من العلم اللدنی اہ اور راز اسکا یہ ہے کہ مقصود صلی قرین عبد کا حق کیساتھ تو جن علوم کو ہمیں دخل ہے وہ مقصود ہیں اور جنکو ہمیں دخل نہیں وہ غیر مقصود ہیں اور علامت اسکی

کہ کن علوم کو ہمیں دخل ہے اور کن کو نہیں یہ ہے کہ جن علوم کی تحصیل کا امر کیا گیا ہے اُن کو اس  
 قرب میں دخل ہو ورنہ اُن کے ساتھ مکلف کرنا خالی از غایت ہوگا اور وہ غایت وہی حصول قریب  
 اور حق تعالیٰ عبث ہو منزه ہے اور جن علوم کی تحصیل کا امر نہیں کیا گیا اُن کو اس قرب میں دخل نہیں  
 ورنہ دین کا غیر مکمل ہونا لازم آوے گا جو نص کے خلاف ہے اور ظاہر ہے کہ علوم لدنیہ کی تحصیل کا ہر  
 کہیں امر نہیں وہ تو خود علوم شرعیہ پر عمل کرنے کا مرقہ غیر لازمہ ہے اور علوم شرعیہ کی تحصیل کا ہر امر  
 پس معلوم ہوا کہ علوم شرعیہ کے سامنے علوم لدنیہ غیر مقصود ہیں پس ہمیں اگر کسی کو تقدم بھی ہو جائے  
 تو دلیل فضل نہیں اور یہاں جس علم باشد کا ذکر ہو اسکے حصول کو ظاہر ہے کہ قرب میں داخل نہیں جیسا کہ رعایا پر  
 بادشاہ کو اُن صفات کے اعتبار سے جاننا ضروری ہے جن کو تعلق حکومت سے ہو اگر فرض کیا جائے کہ دو شخص بادشاہ  
 کے پاس اس وقت پہنچیں کہ اُس کے سامنے آئینہ رکھا ہو اور اُس آئینہ میں ایک خال نظر آ رہا ہو ان دو شخصوں میں اختلاف  
 ہو کہ یہ خال چہرہ کا ہے یا اس آئینہ میں کن فی نقطہ ہے اور اس اختلاف میں صحیح قول ایک ہی کا ہوگا لیکن دیکھئے کہ  
 بادشاہ کی رضا و عدم رضا میں اس علم یا جبل دخل ہوا اور یہی سبب ہے کہ حضرات صحابہ و خلفائے علوم  
 کبھی کلام نہیں کیا اور چونکہ یہ مسئلہ کہ مطلق تقدم ہو فی غیر المقصود دلیل فضل نہیں مہتمم بالشان تھا اسکے سمجھنے کی  
 تاکید کرتے ہیں (یعنی) پس ہر جو ذکر کیا ہو اسکو خوب تحقیق سے سمجھ لو (آگے خاتم الانبیاء خاتم الاولیاء کا تذکار  
 بعض آثار میں بیان کرتے ہیں) اور (فرماتے ہیں) جب بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو (جیسا کہ خواب میں  
 دیکھا تھا) اینٹوں کی دیوار سے تشبیہی (وجہ تشبیہی محیط ہونا ہے) صنایع شرعیہ اسرار لدنیہ کو اور ہر نبی گویا اس قصر نبوت  
 کا جزو ہے اسلئے اینٹ کی شکل میں نظر آئے کہ اقال الجامی) اور وہ دیوار کامل ہو چکی تھی ہر ایک اینٹ کو موقع اور  
 اینٹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے (عرض حب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ خواب دیکھا اور خاتم الاولیاء  
 کو خاتم الانبیاء سے مناسبت تھی اسلئے ضرور ہے کہ وہ بھی ایسا ہی خواب دیکھیے) مگر اتنی بات (میں فرق) ہے کہ حضور  
 صلی اللہ علیہ وسلم تو اس اینٹ کو صرف ایک ہی اینٹ دیکھیں گے اور خاتم الاولیاء تو یہ خواب دیکھنا تو اسکو ضرور  
 اسلئے وہ بھی اُس دیوار کو دیکھیں گے جسکے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوت کو (تشبیہی ہے) چنانچہ  
 فتوحات میں اپنا یہ خواب دیکھنا اور شلحہ عصر کا یہی تعبیر بیان مذکور ہے کہ اقال الجامی بالی آفندی) اور وہ  
 (خواب میں) دو اینٹ دیکھیں گے کہ بڑے بڑے وہ دیوار ناقص ہے اور وہ دیوار دو اینٹوں سے کامل ہوگی ایک اینٹ تو  
 سونے کی دیکھیں گے اور دوسری دیوار لایت جیسا خود آگے کہتے ہیں وهو موضع اللبنة الذہبۃ فی الباطن

۱۰  
 اخذت من  
 ہر کتاب  
 بابی آفندی  
 ۱۱  
 جواب سائل  
 دل علیہ السلام  
 من ہر کتاب  
 وجہ التنبیہ  
 بین الشرط  
 والکبر والافہ  
 من ہر کتاب  
 معنی یعنی  
 وہاں شہین  
 فی القامیۃ  
 ۱۲



نہ اس وجہ سے کہ ولایت افضل ہے بلکہ اسوجہ سے جسکو مولانا جامی نے لکھا ہے فان الولاۃ کما انہا لیست قابلۃ  
 للتغیر بالنسبۃ الى الزمان بوجہ من الوجہ عما هو علیہ فکذلک الذہب (۱) اور ایک اینٹ چاندی  
 کی (اور یہ صورت نبوت کی ہے جیسا خود لگے کہتے ہیں) نہ تابع لشرع خاتم الرسل فی الظاہر و هو موضع اللبۃ  
 الغضبیۃ نہ اسوجہ سے کہ نبوت مفصول ہے بلکہ اس وجہ سے جسکو مولانا جامی نے لکھا ہے لان النبوة کما انہا قابلۃ  
 للتغیر بالنسبۃ الى الزمان فکذلک الغضبۃ اہ او خواب میں انہی مشارکت فی الاوصاف کافی ہوئی  
 سو ضروری بات کہ وہ خاتم الاولیا اپنی ذات کو ان دونوں اقنونی حکم میں لگا ہوا دیکھ گیا پس ہی خاتم الاولیا  
 وہ دو اینٹیں ہو گا جس سے دیوار مکمل ہوگی (اور احقر اپنے ذوق کتا ہے کہ خاتم الانبیاء و خواب کی دیوار و خاتم الاولیا  
 کی دیوار ایک ہی چیز کی صورتیں نہیں ہیں تا کہ شبہ ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کشف نامہ تھا اور اس کی کاتم ہے  
 بلکہ وہ پہلی دیوار نبوت کی ہے اور آئیں اسی ذات باقی ہے جس میں صرف بتوہیت ہی کی شان ہے کیونکہ آپ  
 متبوع مطلق ہیں حتی کہ جس علم میں رسل کا اور آپ کا بھی من حیث الولاۃ خاتم الاولیا ہے آخذ ہونیکا جو  
 کیا جاتا ہے وہ حیثیت ولایت کی خود آپ ہی سے مستفاد ہے کہ مستعلم عنقریب پس آپ کے متبوع مطلق ہونے  
 میں کوئی خدشہ نہیں اور یہ شان ایک ہے اسلئے اسکی وحدت ایک اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئی اور  
 دوسری دیوار ولایت کی ہے اور آئیں ایسا خاتم باقی ہے جس میں دو شانیں ہیں ایک شان ولایت کی  
 یعنی معاملہ جو فیما بینہ و بین البشر اور ایک شان تابعیت للشرع النبوی کی اور گو وہ ولایت خود اسی  
 تابعیت کا ثمرہ ہے مگر کچھ بھی تعدد تو ہے پس یہ دو شانیں دو اینٹ کی شکل میں متمثل ہوئیں حتی کہ اگر حضور  
 اس دیوار کو دیکھتے تو آپ بھی دو ہی اینٹ دیکھتے کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی ایک لی کی ہوتی اسلئے  
 اگر وہ لی اس دیوار کو دیکھتا تو ایک اینٹ دیکھتا کیونکہ یہ اپنی صفت نہ ہوتی تہی کی ہوتی یہ میں اپنے ذوق  
 لکھا تھا لکن الحمد للہ اسکے بعد بالی آفتدی کی یہ عبارت ملگنی فكان الحائط فی حق ختم الرسل حائط  
 النبوة واما فی حق خاتم الاولیا فحائط الولاۃ اہ ملخصا آگے اسکا سبب بتلاتے ہیں دو اینٹیں  
 خواب میں کیوں دیکھ گیا پس فرماتے ہیں) اور وہ سبب اس (مطلق) اینٹ کو (فلا یجوز التضمیر الى اللبۃ  
 حائط النبوة بل الى جنس اللبۃ المتحقق فی ماحۃ لبنتین) دو اینٹیں دیکھنے کا موجب ہے یہ کہ (اں  
 شتخص میں صفت ہیں ایک یہ کہ) یہ تابع ہے شرع خاتم الرسل کا ظاہر میں (یہاں ظاہر اس باطن کا مقابل ہے  
 جو بھی غیب کے ہے کہ مطلق باطن کا پس خود یہ ظاہر مرکب ہے ایک ظاہر یعنی اعمال جوارح اور ایک باطن یعنی اعمال



قلبیہ سے اور اتباع اُس کی کا اس ظاہر کے دونوں جزو میں ہر اُس کے ظاہر میں بھی اور اُس کے باطن میں بھی  
 پس اس سے کوئی ملحد گنجائش باطل کی نہیں کال سکتا اور یہی اتباع فی الظاہر موقع ہر خشت سمیں کا اور وہ  
 موضع خشت سمیں کا شرع کا ظاہر اور وہ احکام ہیں جنہیں اُس رسول کا اتباع کرتا ہے جیسا کہ (اُس میں ایک  
 دوسری صفت ہے کہ) وہ اپنے باطن میں حق تعالیٰ سے وہ احکام بھی لیتا ہے کہ جن میں وہ صورت ظاہر کے  
 اعتبار سے (اُس رسول کا) متبع ہے (یعنی خود یہ احکام بھی بلا واسطہ اسکو القاء ہوتی ہیں مگر تحت نہیں اور خود یہ  
 القاء بھی مشروط ہے اتباع شرع کے ساتھ گو اس بنا پر کہ حق تعالیٰ کو اس کا اتباع معلوم تھا دار تکلیف قبل ہی  
 القاء ہونے لگی اور یہ صفت ولایت کی ہے پس ہمیں دو صفت ہوئیں اسلئے اسکو دو اثبات نظر آدینگے) کیونکہ وہ  
 ہر امر کو اسی کے مطابق دیکھتا جس حالت پر وہ اوراق ہر اسلئے ضرور ہوا کہ وہ اُس حالت کو اسی طرح دیکھے گا کہ  
 ہمیں دو اثباتوں کی کمی ہے (جسکی تعبیر یہ ہے کہ قصر ولایت میں ایک خاتم ہونا والا ہے جس میں دو صفتیں ہیں) اور ختم  
 فی ہر موضع خشت زیریں کا ہے باطن میں (یعنی عالم غیب میں) کیونکہ خاتم الاولیاء (علوم کو جنہیں سب  
 علوم آگئے) اُسی معدن سے لیتا ہے جہاں وہ فرشتہ لیتا ہے جس کے ذریعہ سے رسول کی طرف وحی بھی جاتی  
 ہے (اور وہ معدن حق تعالیٰ ہے یعنی بلا واسطہ حق سے لیتا ہے مگر قبل تبلیغ نبی کو اُس کا قطع یا عمل اسکو بھی  
 جائز نہیں اور جب خود احکام شرعیہ کو بھی بلا واسطہ اُس معدن سے لیتا ہے تو غیر احکام شرعیہ کو تو بدرجہ اولیٰ  
 جسے علوم ذوقیہ و کشفیہ جنکو جمہور کے نزدیک ہر رسول بھی من حیث الولاہیت براہ راست حق تعالیٰ سے  
 لے سکتا ہے اور شیخ اُن کیلئے بھی توسط کے قائل ہیں گے اس تحقیق کا نافع ہونا بتلاتے ہیں یعنی) پس تم  
 سمجھ گئے ہو جسکی طرف میں نے اشارہ کیا ہے کہ دلی کمال علوم کو حق تعالیٰ سے براہ راست لیتا ہے مگر پھر بھی  
 رسول کا ہونا ضروری ہے (تو تم کو بڑا نافع علم حاصل ہوا) کہ نبی کے اتباع کا لزوم کس درجہ ثابت ہوا اب تمام  
 تحقیق کے خلاصہ طور پر فرماتے ہیں) پس خاتم نبی آدم علیہ السلام سے لیکر (اور خود آدم علیہ السلام بھی کذا  
 قال الحامی) آخری نبی (یعنی عیسیٰ علیہ السلام تک ہوئے ہیں انہیں کوئی نبی ایسا نہیں جو بجز مشکوٰۃ خاتم  
 انبیاء کے علوم کو کسی اور جگہ سے لیتے ہوں گو آپ کا وجود عصری (سب سے) متاخر ہوا لیکن آپ اپنی  
 حقیقت (ورود حانیت) کے درجہ میں موجود تھے اور یہی معنی ہیں آپ کے اس ارشاد کہ کنت نبیا و آدم  
 بین الماء والطين دو سکر انبیاء صرف مبعوث ہونے کے وقت نبی ہوئے ہیں (مطلب یہ کہ جو کام  
 نبی کا کہ فیوض و برکات خاصہ کا اعطا کرے آپ عالم ارواح میں سب انبیاء پر کرتے تھے بخلاف دو سکر

انبیاء کو ان سے یہ افاضہ عالم ارواح میں نہیں ہوا) اور یہی شان خاتم الاولیاء کی ہے کہ وہ ولی ہو چکا تھا جبکہ آدم ہارون میں تھے (یعنی عالم اجسام میں آئے تھے) گو عالم ارواح میں تھے اور ولایت کیساتھ بھی موصوف تھے اگرچہ علوم ولایت میں کہ نفس ولایت میں برعم شیخ ان کے کو خاتم الاولیاء کا توسط بھی تھا) اور دوسرا دلدار جو میں اس وقت ولی ہو کر حبشہ رانط ولایت کو حاصل کر لیا اور وہ شرائط خلاق الہیہ کے ساتھ متصف ہونا تھا کہ حق تعالیٰ کا نام بھی لی حمید ہر پس اوی ولی تو دنیا میں اگر ولی بنتے ہیں اور خاتم الاولیاء عالم ارواح میں ولی تھا یعنی القار علوم ولایت کا کرتا تھا جو موقوف ہے ان کے حصول پر جو موقوف ہے تلقی عن اللہ پر جو موقوف ہے ولایت پر جیسا کہ ظاہر ہے پھر وہ القار خواہ اضطراری سے ہو مگر ان مقدمات سے ولایت کا حصول ثابت ہو گیا کیونکہ القار کو اضطراری ہو مگر بدوں تلقی کو تو نہیں ہو سکتا آگے وہی حکم عام جو سب پیروں کی نسبت کیا تھا حتیٰ ان الرسل لا یرونہ متی رأوہ الامم مشکوٰۃ خاتم الاولیاء اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی لکھتے ہیں جبکہ نقل کرتے ہوئے بھی اور پیغمبر و نکی نسبت لکھتے ہیں بھی زیادہ ہاتھ تھراتا ہے دل اشتیاق ہو مگر یہ نقل بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حق کیلئے ہے کہ آپ کے ایک متبع کو کوئی پیرا ہے اس کے کلام کی حقیقت کو سمجھ کر قبول بھی نہ کر رہا باقی ادب برادری اسکی نسبت مولانا کا قول نقل کرتا ہوں ۵

بے ادب ترینست زو کس در جہاں با ادب ترینست زو کس در نہاں

پس (کہتے ہیں کہ) خاتم الرسل کی نسبت ختم ولایت کے ساتھ ولایت کی حیثیت سے وہی نسبت جو اس کے ساتھ اور انبیاء و رسل کو ہو کیونکہ آپ ولی بھی ہیں (جیسے کہ) رسول (اور انبیاء بھی ہیں) قال الحامی الولی باعتبار باطنہ الرسول باعتبار تبلیغ الاحکام والشرائع الہی باعتبار انبیاء عن الغیب والتعریفات الالہیہ ولکن بواسطۃ الملک) اور خاتم الاولیاء ولی بھی ہے (اور شرائع و احکام میں خاتم الرسل کا) وارث بھی ہے (اور ولی ہونے کی حیثیت سے علوم کو) اصل (معدن) سے لیتا ہے (اور دراتب (مقامات) کا شاہدہ کرنے والا بھی ہے) تو ولایت دونوں میں مشترک ہے اور خاتم الاولیاء کا توسط باعتبار بعض علوم کے مطلقہ ولایت میں واقع ہے اسلئے خاتم الرسل کی ولایت میں بھی اس علم مذکور کا اعتبار ہے اسلئے ہو گا کہ اب اس وقت بالکل اخیر میں ایک صنم کو در دوسرا تو حش کم ہوا مجمع میں لایا کہ شیخ کے نزدیک گو ولایت کو نبوۃ پر تفوق ہو مگر علوم ولایت بقابلہ علوم نبوت کے اتنا برکمال نہیں جیسے غیبی کوئی پر تقدم نہ ہو سکے بلکہ ان دونوں میں یہی ہے نسبت جیسے صنم اور نماز میں نبی میں ولایت شرائط نبوت کے ہیں اگر اسی سفر میں حضور کے ساتھ ہوا اور نماز کے



وقت پانی کی تلاش میں نکلے اور جیپانی بلجائیے اول خود وضو کرے پھر پانی لا کر بنی کو وضو کرائے مگر  
 جب جماعت کا وقت آئے بنی کا مقتدی تجاھے تو اس تقدم فی الوضو یا تو وسطی صلب المار کسی کو تفضیل  
 یا سواد یکا شبہ بھی نہیں ہوتا ہی حال ہر ولایت کا نبوت کے مقابلہ میں پھر نبوت میں ہی مقدم ہر جیسا  
 نماز میں نبی امام بنائے گئے یہ بالکل ایسا ہی ہر جیسا کسی آیت کا علم نبی کو حافظہ میں ہے اور اسکے ادنی خادم  
 کے حافظہ میں جاوے جیسے اوپر حدیث گذری ہے تو جو شخص حفظ قرآن کا اسکے درجہ سے زیادہ کمال سمجھو ہا  
 وہ تو یہ سن کر سخت متوحش ہوگا جیسے عوام الناس یہ نہ کہ فلاں واقعہ کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 منفی کیا جاتا ہے متوحش ہوتے ہیں اور اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نقیص سمجھتے ہیں یا جیسا مجھے میر  
 ایک دوست تحکایت بیان کی کہ کسی مقام میں اثنائے تقریر میں اسکی منہ سے نکلیا کہ ایک بار حضور صلی اللہ  
 علیہ وسلم کی تعلیم شریفین کو کوئی گندگی لگ گئی لوگ اُنکے مارنے کو طیار ہوئے تو اُن کے نزدیک ظہار تعلیم  
 بڑا کمال ہے کہ اُنکی نفی کو موجب نقص سمجھے مگر جسکو اس واقعہ کو علم کا یا ظہار تعلیم کا درجہ معلوم ہوگا وہ  
 متوحش نہ ہوگا بلکہ دلیل کا اتباع کرے اگر دلیل قوی بلا معارض ہو اس کا قائل ہوگا اگر ضعیف بلا معارض  
 اسکا احتمال کھینکا اور اگر ضعیف مع المعارض ہو اگر معارض قطعی ہو اسکو قطعاً رد کرے اگر معارض قطعی  
 نہیں ظنی یا دلالتی ہو اسکو ظننا رد کرے اگر ظنی ہم لوگ تو خود علوم ولایت کو بہت بلند پایہ پر پہنچا ہوا عقلاً  
 کہہ رہے ہیں اسلئے ایسے مضمون سے وحشت ہوتی ہے اور اگر اسکے درجہ میں سمجھا جائے جیسا شیخ نے بھی فرمایا  
 تو اس کو وحشت تو نہ ہوگی۔ اب دلیل کو دیکھا جائے سو دلیل محض کشف ہی نہیں تخیل کا بھی احتمال ہے  
 اور معارض کو قطع ہی نہیں مگر ظاہر خصوص سے متبادری ہے کہ ذات صفات حق کو متعلق جیسی کہا لایم  
 ہیں انہیں سب انبیاء سب اولیاء بر مقدم ہیں اسلئے اس کشف کو ظننا غلط سمجھینگے اور احتیاط کیلئے دلائل  
 بھی کہیں مگر ہمیں اس در شیخ کو سب شتم کرنے اور ضلال و منحل کہنے میں زمین و آسمان کا تفاوت ہے البتہ اگر  
 اخصائیت علی الانبیاء کا دعویٰ کرتے تو بیشک ضلال محض تھا پھر اگر شیخ میں اہانت قبول دیکھتے تو  
 اس فعل کی نسبت کرنیکی تکذیب کرتے مگر بجا یہ غریبے ایسا ایک لفظ بھی نہیں کہا بلکہ اخیر میں نہایت  
 تصریح کی ساتھ اس کو تہم تفضیل کو رد کرتے ہیں (اور فرماتے ہیں کہ) وہ (خاتم الاولیاء) باوجود ان تمام احکام کے  
 حضرت خاتم المرسل محمد صلی اللہ وسلم مدار جماعت سید الدینی آدم فی فتح باب القفاعۃ کے درجات میں  
 میں سے ایک درجہ حسنہ کسی حال میں مستقل نہیں حتی کہ خواہش ولایت میں بھی حضور ہی کا طفیلی ہے اور



تقدم اس طفل کامل نہیں صبر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو مشورہ اساری سبک بارہ میں تھا یا جوانی یا بے عبد الشہ  
بن ابی منافق کے جنازہ پر نماز پڑھنے کے متعلق تھی حضور کا زمین ہاں نہیں گیا مگر وہ سب بھی حضور صلی اللہ  
علیہ وسلم کے تعلق و اتباع کا فیض تھا گویا آپ ہی کا کمال تھا جو آئینہ عمر میں ظاہر ہوا جیسا آئینہ شیشہ  
کہ مقابل کے کپڑے کو جو جلادیتا ہے وہ اثر آفتاب ہی کا ہے جو بلا واسطہ ظاہر نہیں ہوتا مگر بواسطہ ظاہر  
پس اگر آپ صبیحانی سے مشورہ لیں اور اس مشورہ پر عمل فرمادیں تو گو ظاہر زدہ عام صحیح صحابی کا ہے مگر  
واقعہ میں آپ ہی کا ہے گویا پھر وہ باعمل حاضر نہوای طرح اس خاتم الاولیاء کی خاتمت اور شکایت اور  
اخذ العلم عن اللہ تعالیٰ یہ سب آپ ہی کے کمالات میں گواہی بھی کسی خاص علم کو اس کے اخذ کر لینے سے  
کسی حاکم نے ایک شخص کو جس واقعات بلد کیلئے اس خبر کہ خود اس سے بڑے کاموں میں مشغول ہے جیسے نبی اسلام  
و جن تجلیات میں مشغول ہیں وہ تجلیات مفید علوم و لایات کے کل میں انسپکٹری پولیس کے اختیارات دینے جس  
وہ واقعات بلد کی تلقی براہ راست بلا توسط خبر دہ کے کرتا ہے اور جس حکم میں چاہے اپنے اختیارات کے گھس جاتا ہے اور  
پھر وہی خبریں جمع کر کے اس حاکم کو پہنچاتا ہے تو ظاہر میں یہ انسپکٹر خبر دہ کا واسطہ ہے مگر معنی یہ حاکم ہی واسطہ ہے  
اس انسپکٹر کو خبریں حاصل ہونیکا کیونکہ جس اختیار کی وجہ سے وہ خبریں حاصل کر سکتا ہے وہ اختیار اس حاکم کا دیا  
ہوا ہے اسی کے قریب مضمون لانا جامی نے اپنی شرح میں لکھا ہے عبارتہ ہکذا وان شئت تحقیق ذلك  
فاسمع لما یقول علیک اعلما ان الحقیقة المحمدیة مشتملة علی حقائق النبوة والولاية کما ہا فاحدة  
جمع حقائق النبوة ظاہر ہا واحدة جمع حقائق الولاية باطن ہا فالا بنیاء مرجعیت انہم بنیاء  
مستمد من مشکوۃ بنوہ الظاہرة و مرجعیت انہم اولیاء مستمد من مشکوۃ اولیاء الباطن  
و کذا الاولیاء التابعون مستمد من مشکوۃ ولائیتہ فالا بنیاء والاولیاء کلہم مظاہر  
بحقیقتہ الاولیاء لظاہر نبوتہ والاولیاء لباطن ولائیتہ و خاتم الاولیاء مظہر احدیت جمعہ  
لحقائق ولائیتہ الباطنۃ فالاستمداد من مشکوۃ خاتم الاولیاء بالحقیقة هو استمداد من مشکوۃ  
خاتم الاولیاء و انما اضعف الاستمداد الی خاتم الاولیاء باعتبار حقیقتہ الی ہی بعض من حقیقتہ  
خاتم الاولیاء و معنی استمداد خاتم الاولیاء منہ بحسب لایتہ استمدادہ بحسب النشأۃ العنصریۃ  
من حقیقتہ ہی بعض من حقیقتہ و ذلك الی الخاتم مظہرہ فہذا بالحقیقة استمداد من نفسہ  
غیرہ و احذہ اعلم بالحقائق او بالی قندی نے اپنی شرح میں لکھا ہے فکانت ختمیۃ و مستکانتیۃ

من ختم الرسل لان العلم الذي ياخذ عن الله تعالى في السر يعطى ختم الرسل لا ياخذ الا بوجه  
 من شعبه من ولايته ختم الرسل وفي التحقيق ياخذ الله بسببه لعظمه بسببه فكان تقدمه هذا الوجه  
 تقدم الجزر على الكل فلا فضل على ختم الرسل باى وجه كان كما قلنا لك من قبل لگے آپ کی اس  
 خاص سید ولد آدم فی فتح باب شفاعت سے ایک ندرہ مؤید مضمون بالا کا مستنبط فرماتے ہیں یعنی (اللہ تعالیٰ  
 نے آپ کی اس سیادت کیلئے) ایک خاص حال کو معین فرما دیا (اور وہ حال خاص شفاعت کا ہے کہ آپ کے  
 محشر میں مقدم ہوں گے اور آپ میں تعمیم نہیں مائی حتیٰ کہ دنیا میں بعضی دعائیں کہ شفاعت کی فرد میں قبول  
 نہیں ہوئیں اور بعض غیر مقبولین کی دعائیں قبول ہو گئیں اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ النظر فی الیوم یعنی  
 کی درخواست فوراً منظور ہو گئی) اور اس حال خاص میں (آپ کی سیادت و تقدم اس درجہ پر پہنچا یا گیا  
 کہ) آپ سمار الیہ پر مقدم ہو گئے (تو کیا اس سے آپ کی تفصیل حق تعالیٰ پر لازم آگئی) چنانچہ صفت تہن ج  
 صفت تہن کے سامنے اہل بلا کے حق میں شفاعت کر لگی وہ بعد شفاعت شافعین کے ہوگی ایک  
 حدیث میں آیا ہے کہ سبکی شفاعت کے بعد حق تعالیٰ فرما دیں گے کہ شفاعت کر چکے صرف ارحم الراحمین  
 باقی ہے اس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سیادت (خاصہ میں اس مقام خاص تک نہ پہنچے تو جو شخص مراتب  
 اور مقامات کے حقائق اور احکام کو سمجھتا ہو اس کو ایسی کلام کا قبول کرنا دشوار نہیں ہوتا وہ یلشک  
 بحث تھی عطیات الیہ کی جو ایک قسم سے منجملہ نعمتوں کے جن کا ذکر بالکل شروع مضمون میں آگیا ہے  
 دوسری قسم یعنی عطیات اسمائہ کا یہاں سے واما المنحة الاسماء یعنی منجملہ نعمتوں کے جو تک اس وقت اسکی شرح سے  
 کوئی غرض متعلق نہیں اسلئے اس پہلی ہی قسم کی بحث پر کلام ختم کرتا ہوں نیز مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو اب  
 کے حال کا بہت مختصر طور پر اعادہ کر دوں تاکہ تہن لستن کے رہے اور تمام تقریریں نہ شرح کے ہیں وہ حاصل ہے کہ  
 اول تو شیخ کا دعویٰ ختم ولایت کا کسی قوی دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا جو شخص بھی خاتم ہوا اس کا واسطہ  
 فیض انبیا ہونا ولایت میں نہیں بعض علوم ولایت میں سے ہیں یا اختیار بلکہ بعض تعجیبات پر کہ اس لفظ  
 کو محض اصطلاحی کہا جائے لفظ تعجیبات ہی ثابت نہیں ہو سکتا اگر اختیار سے بھی ہو تو یہ تو یہ علم مقصود میں  
 نہیں یا خویر اگر علم مقصود میں ہی ہو تو اس سے افضلیت لازم نہیں آتی لغفلان الخ خصوصاً  
 الیٰ محمد بن الفضل چھٹے حسب افضلیت کی نفی کر رہے ہیں تو لزوم معتبر یا التزام ساتویں شیخ  
 دعویٰ میں متفرد نہیں آئیں دوسرے نہ کوئی دوسرے پر مجبور نہیں کرتے اور جبکہ ادلہ شرعیہ قائم کر رہے ہیں تو اگر عباد



بھی ہو تو خطا اجتہادی پر سب شتم محل خطری اور اس مقام پر یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے  
اکابر کے بھی ایسے بعض اقوال نقل کر دوں جس سے شیخ سے تو حشمت ہو پس عرض کرتا ہوں قال المغائر الرومی  
آن می کز آتش کردم نہاں بہا تو گویم لے تو اسرار جہاں \* آن می را کہ نگفتم خلیل \* وان می را کہ ندانند جہنم  
آن می کز می سجادم نزد \* حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد \* حاشیہ میں ہر دریا اشکال ست \* آن ز دم فضل کی ست  
یہ انبیاء و ہر یکی از شرح در پے رفع این اشکال شدہ است شراح نور اللہ لفظہ کہ خواجہ محمد یار سابقہ میں ہر  
الشریعت نوشتہ اند کہ اگر اولیای است را بعضی از معارف و مواجید اطفال بوساطت سرور انبیاء علیہم السلام  
میسر شود کہ انبیاء ماضی را باستقلال حاصل نگشتہ باشد درین صورت فضل علی بر بنی لازم نمی آید بحکم  
این حالت اورا باستقلال نیست الخ اورا حق نے کلیہ مثنوی میں اسکی شرح میں جو لکھا ہے ایں ایک کام کا  
مضمون ہے اس کو بھی نقل کرتا ہوں ف جاننا چاہئے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اولاد اور اولیاء اور  
کو تبعاً و قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں علوم نبوت یعنی شرائع و احکام ظاہرہ و باطنہ اور علوم ولایت یعنی  
مواجید ازواق اور محیط عام نبوت سب انبیاء و مجددین اہل سی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں  
پس ہر امت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہئے کہ  
کہ جسکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبریل کو علیہم الصلوٰۃ والسلام  
مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں وجہی اول ان علوم میں حضرت جبریل علیہ السلام واسطہ ہیں ان کو یہ معلوم  
ہوئی کوئی وجہ نہیں دوسرے ان کے حصول کے لیے مقام فنا شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام خواص کو عام ہیں  
پس یہ کہنا بے معنی ہوگا ۵ حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد \* اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ ان کا  
اظہار اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر بنی کو علوم ولایت  
جدا ہیں اسلئے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید افاضہ میں ملائے  
کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام کو بھی ایسی طایع نہوی ہو تو اصل میں  
مواجید خاصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر فائز ہوئے پھر تبعاً و طفلاً آپ کے اولیاء است کو عطا ہو جائیں  
پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیاء است محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے بڑھ جائیں کیونکہ یہ بڑھنا  
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات است کو ظاہر انصوب الی الامت میں  
مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کسی نبی پر لازم نہیں آتی اگر آئینہ میں آفتاب کا انعکاس



ہو جاوی تو آئینہ قدر و منزلت میں ماہتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بوجہ آپ کی ہمت میں داخل ہو نیکے اُن مواجید و مشرف ہوں گے عجیب نہیں کہ اسی بزرگی نسبت تکلفم یا ندانندہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی ابھی انھوں نے اسکو ظاہر نہیں فرمایا گو اُن کو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جائے۔

## تمت الرسالة الملقبة ببلوغ الغاية في تحقيق خاتمة الامامة

ابن اس حدیث کے متعلق کد ایک صحابی کہ قرآن پڑھنے سے حضور علی اللہ علیہ وسلم کو ایک آیت یاد آگئی تھی حاشیہ موعودہ فی الرسالة رسالہ تکشف سے نقل کرتا ہوں **ف** مسایہ توسط ناقص در افاضہ کے کامل اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گاہی ناقص اسطہ فیض کامل کیلئے بنجاتا ہے پھر یہ واسطہ بننا اگر بقصد ناقص کے ہے تو کچھ اشکال ہی نہیں جیسا اس حدیث میں مذکور ہے کیونکہ مفیض محض حق تعالیٰ ہی اور ناقص سبب محض ہے اور اس مرتبہ میں چونکہ ہر مستفیض اپنے مفیض کے لئے واسطہ افاضہ ہے چنانچہ جب کسی ہادی سے کسی تابع کو ہدایت کا نفع پہنچایا گیا ہے کہ ثواب کا نفع اس مستفیض کے ذریعہ سے اس مفیض کو ملیگا اور اگر یہ واسطہ بننا بقصد ناقص کے ہے جیسا کہ مشاورت کے بعض مواقع میں روایت سے ثابت ہے تب بھی ناقص کا شبہ نہ کرنا چاہئے کیونکہ نبی کا افضل ہونا یعنی زیادت قرب کثرت ثواب عند اللہ اور توسط کسی امر خاص میں از زیادت کثرت منافی نہیں درغیر نبی میں اگر اس ناقص کو اس امر خاص میں اس کامل سے بھی لکل کد یا جاوی تو کوئی اشکال نہیں **ف** اسی رسالہ تکشف کی حدیث دو صدم اور حدیث دو صد و ہشتاد و صم بھی اس کی تائید میں قابل ملاحظہ ہیں۔

**مقام ثالث** اور اس جزو کا لقب مقام سابع تک حفظ الحدود و الحقوق الجہود و سیر کہ سیر کسی پیغمبر و نکی نسبت کا جہاد روحانی میں ایسا م نقص کو رفع کیا ہے اور بعض مقامات میں گواہ بھی ہے میں مگر تغلیباً ہی لقب کھا گیا فصل ثانی میں کہا ہے لو ان فوجا جمع بقعہ بین الدعوتین لا جا بوع اور انما لم یجیبوا دعوتہا فیہا من الفرقان و الامور قرات اور کہا ہے و لهذا ما اختص بالقران الامام علی علیہ السلام و هذه الامة التي هي خیر امت اخرجت للناس (فلیس کمثلہ شیء) فجمع الامرین فی امر واحد ان لو جایا تو مثل هذه الایة لفظ لا جا بوع فانه شبه متفرق فی ایة واحدة اور اس کے بعد کہا ہے فجاہدوا و علم ان الدعوة الى الله ما هي من حدیث ہو تہ و انما هي من حیث اسماء فقال (یوم یخشل المتقین

الى الرحمن وهذا فجاء بحرف الغاية وقربها بالاسم ففرقتا ان العالم كان تحت حيطه اسم  
الهم وحسب عليهم ان يكونوا متقين فقالوا في ملكهم لا تذرنا العتكم ولا تذرنا وادوا  
سوا عا ولا يغوث ويعوق ونسار فانهم اذا تركوهم جعلوا من الحق على قيد ما تركوا من هؤلاء  
فان الحق في كل معبود وجهها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله في المحمدين (وقضى ربك ألا  
تعبدا الا اياه) اى حكم فاعلم يعلم من عبده في اى صورة ظهر حتى عبدا ان المقربين والكثرة  
كالاغصاء في الصورة المحسوسة والقوى المعنوية في الصورة الروحانية فما عبد غير الله  
في كل معبود فالادنى من تخيل فيه الا لوهيته فلو كان هذا التخييل ما عبد الحجر ولا غيره ولهذا  
قال (قل سمعهم) فلو سمعهم سمعهم حجرا وشجارا وكسا و لو قيل لهم من عبدتم لقالوا  
الهاما كانوا يقولون الله ولا اله الا الله والاعلى ما تخيل بل قال هذا المجلد الهى ينبغي تعظيمه فلا  
يقصر فالادنى صاحب التخييل يقول (ما تعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) والاعلى العالم يقول  
(انما اهلكم الواحد) فلهذا سئلوا حيث ظهر ربهم المخبئين الذين خبت نار طبيعتهم فقالوا الهاما  
ولم يقولوا طبيعة وقد ضلوا كثيرا اى حيرتهم في تعداد الواحد باوجوه والنسب ولا  
تزد الظالمين) لا نفسهم المصطفين الذين اوتوا الكتاب ثم ازلوا لثلاثة فقدمهم على  
المقصد السابق (الا ضلوا) الاحيرة المحمدية في فيك تحيرا (كلما اضاء لهم مشوا فيه فاذا  
اظم عليهم قاموا) فالتحايير الدورية والحركة الدورية حول القطب فلا يخرج منه وصاحب الطريق  
المستطيل مائل خارج عن المقصود طالبا هو فيه ضل خيال له غاية فلهذا من والى وما بينهما  
وصاحب الحركة الدورية لا بد له فيلزومه من ولا غاية لكما لا فيحكم عليه الوفاء الى جلالته وهو  
الموتى جوامع الكلم والحكم (وما خطيا تهم) فهي التي خطت بهم فقرقنا في بحار العلم بالله وهو  
الحيرة (فلا خلوا اذا رزقوا في عين السماء في المحمدين (واذا البحار سجرت) من سجدت الشواذ اوقدت  
فلم يجد لهم من دون الله انصارا) فكان الله عيدا انصارهم فهلكوا فيه الى الابد فان  
اخرجهم الله الى السيف سيف الطبيعة لتزل بهم عن هذه الدرر الرفيعة وان كان الصلابة  
بأدبه بل هو الله (قال نوح رب) ما قال الهى فاراد الرب بالثبوت فلا لا يتنوع بالاسماء فهو كل وجود  
شان) فاراد بالرب ثبوت التلويث اذ لا يصح الا هو لا الله على الارض) يدعى عليهم ان يصيروا

بطنها الحمدی لوح لیتیم بحبل یهبط علی الله (الله فی السموات وما فی الارض) واذا دفنت فیها فانما  
 فیها وحی ظرفک (وفیهما نعیدنکم ومنہا نخرجکم تارة اخرى) الاختلاف الوجہ (من الکافرین)  
 الذین (استغشوا ثیابہم وجعلوا اصابعہم فی اذانہم) طلبا للستر لانہ دعاءہم (لیغفرلہم)  
 والاعفر للستر رد قیلا (احل حق نعم المنفعة کما عمت الدعوة (انک انتذرہم) ای تدعہم وتبشرہم  
 (یصلوا عبادک) ای یحییوہم فیخرجوہم من العبودیۃ الی ما فیہم من اسرار الربوبیۃ فیتنظر  
 انفسہم اربابا بعد ما کانوا عند نفوسہم عبیدا فہم العبید الارباب (ولا یلدہا) ای ما  
 ینتجورہ فیہم من (الافاجرا) ای منظر ماستر (کفارا) ای سائر اما ظہر بعلم ظہور فیظہرون  
 ماستر تم سیر وند بعد ظہور فیجاء الناظر ولا یعرف قصد الفاجر فی فجورہ ولا الکافر فی کفرہ  
 والشیخون (رب غفر لی) ای استری ناستر من اجل فیجمل مقامی قدری کما جمل قدرک فی قولک  
 (وما قد فیہا الله حق قدرہ) (ولو ابدی) من کنت نتیجۃ عنہما وہما العقل والطبیعة (ولم یخل  
 بیتی) ای قلبی (زموہنا) ای مصداقا ما لیکون فیہ من الاخبارات الالہیۃ وہو ما حدثت  
 انفسہم (وللمقنین) من العقول (والمؤمنات) من النفوس (ولا تزد الظالمین) من  
 الظلمات اهل الغیب المکتنفین حلفا بحجب الظلمانیۃ (الابتیارا) ای هذا کما فلا یعرفون  
 لشہودہم وجہ الحق دونہم فی المحتدین (کل شیء ہالک الا وجہہ) والتبالیل الہلاک  
 ومن اراد ان یقف علی اسرار نوح فعلیہ بالترقی ذلک خروجہ وہو فی التذکرات الموصلیۃ  
 لنا والسلام جسا حال یہ کہ نوح علیہ السلام کی دعوت میں تشبیہ تترزیہ مجتمع یہ تھی اسکو فرقا سے  
 تعبیر کیا یہ اسلئے اجابت کم واقع ہوئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت میں یہ دونوں مجتمع تھے  
 اسکو قرآن کہا یہ اسلئے اجابت زیادہ واقع ہوئی اور محمدی کو اس طریق کا علم ہو گیا تو گویا شیخ نے  
 حضرت نوح علیہ السلام پر نقص تعلیم کا الزام یا یہ اور محمدی کو آپر ترجیح دی ہو اور اسکا قبح اظہر من الشمس ہے  
 جواب مسکا یہ یہ کہ مقصود اعتراض کرنا نہیں بلکہ تفاوت بتلانا یہ دعوت نوحیہ ودعوت محمدیہ میں محمدی  
 سے مراد خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں چنانچہ شرح بالی آندی میں یہ مراد محمد علیہ السلام واما اجاب  
 بیاء النسبی اشارۃ الی ان الداعی هو الروح الظاہر فی العبد المحمدی وهو الروح الخزنی المنشأ  
 الی الروح الکلی لا الروح الکلیۃ المحمدیۃ اور دونوں دعوتیں اپنے اپنے طرز پر باذن الہی تھیں ورنہ یہ



دعوت ہر نبی کے مقام اور حکمت کے موافق تھی پس معنی کلام کے یہ ہیں کہ اس دعوت خاصہ کی خاصیت  
یہ تھی اور چونکہ حق تعالیٰ کو کسی حکمت کی خاصیت کا واقع کرنا تھا اسلئے اسی طرز کی دعوت کا انکو حکم ہوا کہ  
دوسری قسم کی دعوت کی خاصیت کا کسی حکمت کا واقع کرنا منظور ہوتا تو اس کا حکم فرماتے اور اس میں زیادہ حاجت  
ہوتی جیسا آیت قرآنی میں خود حق تعالیٰ کی شان میں وارد ہوا و شاء ربك لا من من في الارض بکلمہ  
جمعاً اور ظاہر ہے کہ اس عدم مشیت کا موجب نقص ہونا کلام سے مقصود نہیں محض مشیت کا ایک اثر تبارک مقصود  
اس مضمون کو بالائی فندی نے خوب لکھا ہے۔ فالْمَقْصُودُ بِيَانِ تَفَاوُتِ الْمَرَاتِبِ مَعْقُومٌ نَوْحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
مَرْتَبَةٌ مِنَ الْمَرَاتِبِ هُوَ التَّنْزِيهِ يُظْهِرُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ الْأَلْفِيَّةُ بِمَقْصُودِ مَرْتَبَةٍ مِنْ بَيْنِ نَقْصِ مَرَاتِبِهَا وَلَا زِيَادَةَ  
عَلَيْهَا عَلَى أَنْ الزِّيَادَةَ نَقْصٌ فَعَدَمُ الْجَمْعِ كَمَا أَنَّ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْجَمْعِ نَقْصٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَرْتَبَتِهِ وَمَقَامُ  
هُوَ تَفْصِيلُ التَّنْزِيهِ إِذَا تَفْصِيلُ فِي الْجَمْعِ فَلَوْلَا فِي الْجَمْعِ فَقَدْ انْقَصَ عَنْ مَقَامِهِ لَعَدَمُ إِبْتِنَاءِ التَّنْزِيهِ  
عَلَى وَجْهِ التَّفْصِيلِ كَمَا أَنَّ مَحَلَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْلَا بِاتِّبَاعِ الْجَمْعِ لَنْزُلِ عَنْ رَجْتِهِ فَمَعْنَى قَوْلِهِ لَوْلَا أَنَّ نَوْحَ الْجَمْعِ  
لِقَوْمٍ مَدِينِ الدَّعْوَتَيْنِ لَا جَابِئُ أَيُّ لَوْ كَانَ مَرْتَبَةُ نَوْحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَقَامُ الْجَمْعِ لَا جَابِئُهُ فَرَأَى أَنَّ نَقْصَ  
لِلْعُقُولِ الضَّعِيفَةِ أَهْ وَأَوْلَا نَا جَامِئُ تَنْزِيلِ اسْ حِكْمَتِ كَوَيْهِ بَيَانِ كَيْفَ يَرُدُّهَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَى نَوْحٍ عَلَيْهِ  
السَّلَامُ تَسْبِيحُ الْحَقِّ وَتَنْزِيهِهُ لِمَادِي قَوْمِهِ عَلَى التَّشْبِيهِ وَعِبَادَةُ الْأَصْنَامِ فَكَانَ يُعَالِجُهُمُ بِالضُّدِّ  
حِكْمَتُهُ بِالسَّبُوحِيَّةِ أَهْ أَوْ شَيْخِ رَضَا كَيْفَ كَلَامُ مَا اخْتَصَّ بِالْقُرْآنِ فِيهِ مِنْ سَطَرٍ شَارِعٍ قَرِيبٍ بَصَرِ حَسْبِ كَيْفَ  
خَاصٍ خَلَصَ طَرِيقُ اخْتِيَارِ كَرْنَا سِجَانِ بَسْمَةِ تَحَارُورِ أَوْ رَاجِعَاتِ مَرْتَبَاتِ تَنْزِيهِ وَتَشْبِيهِ دَوَّاصِلَ لِقَاطِطِ بِيَانِ  
سَبْكَ اتِّفَاقِ كَيْفَ كَرْنَا تَعَالَى صِفَاتِ أَرْكَانِ وَهَمَاتِ حُدُثِ كَيْفَ كَرْنَا كَيْفَ كَرْنَا كَيْفَ كَرْنَا كَيْفَ كَرْنَا كَيْفَ كَرْنَا  
كَيْفَ كَرْنَا كَيْفَ كَرْنَا كَيْفَ كَرْنَا كَيْفَ كَرْنَا كَيْفَ كَرْنَا كَيْفَ كَرْنَا كَيْفَ كَرْنَا كَيْفَ كَرْنَا كَيْفَ كَرْنَا  
نَفْيِ كَرْدِي أَوْ اسْ ثُبُوتِ كَوَاوِلِ بَلْ كَوْنِ الْذَاتِ مَبْدَأِ الْأَفْعَالِ لَكُونِ الصِّفَاتِ مَبْدَأِ الْكَيْفِ أَوْ رِيَّةِ تَنْزِيهِ مِنْ مَبْدَأِ  
بَعْدِ الْفَرَجِ بِيَانِ كَرْنَا خُصُولِ تَوَاسُكِهِ بَعْنَانِ نَفْيِ كَرْنَا بَعْنَانِ شَرَائِعِ كَاوِبِ كَرْنَا خُصُولِ ثَابِتِ سَائِرِ  
ذَاتِ كَرْنَا الْأَوَّلِ قَوْلِ الْحُكَمَاءِ وَالثَّانِي قَوْلِ الْمُعْتَزِّلِينَ أَوْ بَعْضُ أَنْ صِفَاتِ بِتَفْصِيلِ كَيْفَ كَرْنَا كَيْفَ كَرْنَا  
أَوْ ذَاتِ عَلَى الْذَاتِ مَانَا جَيْسَمِ وَبَصَرِ أَوْ بَعْضِ مِنْ تَاوِيلِ كَيْفَ كَرْنَا نَزُولِ إِلَى السَّمَاءِ كَوْنِ عَلَى الْعَرْشِ وَبَعْضِ  
أَفْعَالِ قَرَارِ دِيَا جَيْسَمِ أَمَاتِ أَحْيَانِ كَاوِسَلِكِ كَيْفَ كَرْنَا تَنْزِيهِ مَعْضِ كَرْنَا خِيَارِ جِنْ مِنْ سَلَامِ حُدُثِ كَرْنَا كَرْنَا  
كَرْدِي أَوْ رِيَّةِ تَنْزِيهِ كَرْنَا خُصُولِ كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا  
كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا كَرْنَا

تشبیہ محض کے قائل ہو گئے یہ نیز ہے مجسمہ و حلولیہ کا اور بعض نے سب کو مانکر مشابہت مخلوق کی نفی کر دی جس میں کوئی اشکال عقلی نہ ہو محکمت کہلاتے ہیں و جن میں اشکال عقلی ہو وہ متشابہات کہلاتے ہیں جمع بین التثنیہ والتشبیہ یہ نیز ہے سلف کا مگر انھوں نے اسکی کوئی خاص کیفیت تجویز نہیں کی بلکہ تشابہات کو بے کیف حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور صوفیہ نے اسی مذہب کو اختیار کیا مگر اسکی صورت اپنے ذوق سے یہ تجویز کی کہ ذات کا درجہ ہنرہ اور ان قیود سے پاک ہے اور تجلی و ظہور کے درجہ میں ان صفات کے موصوفے بصورت تجلیات خاصہ نظام ہر مثالہ و عینیہ کے۔

**تیسرا مقام ثالث** اور اس فص کے متعلق ایک اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے قوم نوح کو باب میں فرمایا فیما یرا العلم باللہ وهو الحیرۃ فادخلوا النار فی عین الماء تو ان کافروں کا مال سعادت کی طرف بتلایا جواب اس کا یہ ہے کہ ایک مستقل تحقیق ہے جو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ فص ہودی میں آویں گی۔  
**مولانا عبد الرحمن جامی** فرماتے ہیں وکل ذلك بناء على ما ذهب اليه من ان مال حال اهل الشقاء الى السعادة ولو كانوا خالدين في حار الشقاء **مقام رابع** فصل برہمی میں ہے و یعبد طاعین تو اپنے کو خدا تعالیٰ کا معبود قرار دیا جواب ہے کہ اسکی تفسیر بطبعی فیما اطلب منہ بلسان حالی ہے اور اسکو عبادت مشاکلہ کہہ دیا کہ اقال جامی **مقام خامس** فصل بحاقی میں ہے اعلم ایذا اللہ وایاک ان ابر الخلیل علیہ السلام قال لا یبہ (انی اری فی المنام انی اذبحک) واما حضرة الخيال فلم یعبہا وکان کبش ظہر فی صوۃ ابر ابراہیم فی المنام فصدق ابراہیم الرؤیا ففلاہ ربہ مروحہم ابراہیم بالذبح العظیم الذی ہو تعبیر رؤیاء عند اللہ وهو لا یشعر ورأسی میں ہے و قال اللہ تعالیٰ لا ابراہیم علیہ السلام حین ناداه ان یا ابراہیم قد صدقت الرؤیا واما قال صدقت الرؤیا انما ینک لانہ ما عبر بل خذ بظاہر ما رأی والرؤیا یطلب بالتعبیر ورأسی میں ہے فلو صدق فی الرؤیا الذبح انہ وانما صدق الرؤیا فی ان ذلك عین ولہ واما کان عند اللہ الا الذبح العظیم فی صوۃ ولہ ففلاہ لما وقع فی ذہن ابراہیم علیہ السلام ما هو قد اذبح فی نفسہ لا عند اللہ اور اسی میں ہے فغفل فما و فی الوطن حقہ وصدق الرؤیا بهذا السبب فعل تقی بن محمد لا مام حنا المستلزم فی الخبر الذی ثبت عندہ انہ علیہ السلام قال من رانی فی النوم فقد رانی فی الیقظہ فان الشیطان لا یمثل علی صورہ فی رؤیاء تقی بن محمد سقاہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذه الرؤیا البتہ

فصدق تعی بزخلفہ و فریاء فاستقاء فقواء لبنا و لوعیر فریاء لکان ذلک اللہین علما اخرہ  
 اللہ علما کثیرا علی قدر کثرتہ ابہ ان عبارات میں شیخ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف  
 غلط فہمی کی نسبت کی کہ ان کو اس خواب کی تعبیر لینا چاہیے مگر انھوں نے ظاہر پر محمول کیا اور اس حمل  
 وہم اور غفلت کہا ہے اور حق موطن کی عدم ایقار کو ان کی طرف منسوب کیا ہے اور اس حمل علی الظاہر کو  
 ایسے حمل علی الظاہر کی سیماۃ تشبیہی ہے جس کو موجب حریان کہا ہے جس سے فعل برائی کے اچا حیل  
 کا ایہام ہوتا ہے اور ایسے ایہام سے بچنا واجب ہے اسی طرح صاحب جی میں وہم اور غفلت کا احتمال  
 کیسے ہو سکتا ہے غرض اس کلام سے یہ سب مخدورات لازم آتے ہیں جواب یہ ہے کہ بلاشبہ عنوان و طرز  
 بیان بیباکی سے خالی نہیں جس کا عند غلبہ حال ہو سکتا ہے چنانچہ مولانا جامیؒ نے بعض سے نقل کیا ہے  
 لہذا کلام زخرفہ الشیخ ولا ارہ حقابل کلہ صادر عن سوء ادب لحسن محاملہ ان یقال نہ  
 صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا اہر مگر احقر ہمیں موافق نہیں کہ زخرفہ الشیخ اور اسی طرح اگر  
 صدر عنہ فی حال کونہ مغلوبا کے معنی ہیں کہ معنون بھی غلبہ حال میں صادر ہوا تو ہمیں  
 بھی میں موافقت نہیں کرتا کیونکہ وہ اس پر دلائل قائم کر رہے ہیں تو مغلوب بحال دلائل کب قائم کر سکتا  
 اور اگر عنوان کے اعتبار سے ہے تو میں بھی متفق ہوں ب تحقیق رنگی معنون کی تو میں کہتا ہوں کہ ہمیں  
 شک نہیں کہ خواب بھی ظاہر پر محمول ہوتا ہے اور کبھی محتاج تعبیر ہوتا ہے احادیث میں غور کرنے سے  
 خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اپنے خوابوں کے ساتھ دونوں طرح ثابت ہے اور ہمیں بھی شک نہیں  
 کہ انبیاء علیہم السلام کا خواب جی ہوتی ہے اور وحی قطعی ہوتی ہے اور ہمیں بھی شک نہیں کہ انبیاء علیہم  
 السلام کبھی اجتہاد بھی فرماتے تھے اور ظاہر اخلاق دلائل سے اس کے قائل ہو نہیں بھی بعد نہیں کہ  
 اجتہاد جب تک اجتہاد رہیگا اور مویہ بالوحی نہوگا خواہ وہ تائید صریح وحی سے ہو یا عدم نزول وحی  
 باز انکار علیہ سے ہو اس وقت تک کہ ظنی رہیگا اور ہمیں بھی بعد نہیں کہ اس ظنی کی دو قسمیں ہونا عجب  
 نہیں ظنی الثبوت جبکہ اصل حکم ہی اجتہادی ہو اور ظنی الدلالہ جب اصل حکم میں نقص موجود مگر  
 اس کا کوئی عمل خاص اجتہاد سے ملین کر لیا گیا ہو جب یہ مقدمات مہم ہو چکے تو شیخ کے قول کا حال  
 یہ ہے کہ خواب ایک ضروری تھا مگر اس جی کے دو حمل ہو سکتے تھے حمل علی الظاہر و حمل علی غیر الظاہر  
 یعنی تعبیر اپنے اپنے اجتہاد سے پیدا محل متعین فرمایا اور منشاء اس اجتہاد کا یہ ہوا کہ اس کے قبل اپنے اجتہاد



اسی کے تھو کہ ہر خواب آپکا مطابق ظاہر کے واقع ہوتا تھا پس اس سے آپنے اسکو بھی محمول ظاہر پر فرمایا حالانکہ دلیل سے ثابت ہو گیا کہ مراد تعبیر تھی اور وہ دلیل سو وقت تک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس نہ تھی ورنہ نص کو اجتہاد پر مقدم رکھتے بلکہ اجتہاد بھی نفرتاے اور اس خواب کا تعبیر محمول ہونا یعنی آپکا مامور بیچ الکیش ہونا قطعی ہوتا ہے دلیل ہونے کے سبب خواب تو قطعی مگر دلالت اسکی ظنی پس فرج ابن کامور یہ ہوتا ظنی اور اجتہادی تھا اور اجتہادی میں غلطی واقع ہو سکتی ہے چنانچہ غلطی واقع ہو گئی اور وہ دلیل یہ ارشاد ہو قد صدقت الرؤیا یعنی رؤیا فرج ابن کے اعتبار سے صادق نہ تھی اپنے اسکو صادق یعنی واقع کرنا چاہا ورنہ اگر فرج ابن ہی مراد ہوتا تو فرج ابن کے عزم کے بعد یوں فرماتے صدقت فی الرؤیا جسکا مدلول یہ ہوتا کہ اسی محل کے اعتبار سے آپ کا خواب سچا ہے جیسا اس آیت میں لقد صدق الله ما وعدنا الرؤیا بالحق پھر جب یہ ارشاد ہو گیا تو وہ خطای اجتہادی برقرار نہیں رکھی گئی اور محمل معلوم ہو گیا کہ مراد فرج کیش تھا اور ساتھ ساتھ کیش آگیا آپنے اسکو فرج کر دیا باقی اس پر یہ شبہ ہوتا تھا کہ اگر یہ محمل ہوتا تو اس کیش کو فدا کیوں فرماتے اس سے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ فرج مامور یہ کیش اور کیش اسکا فدیہ شیخ نے اسکا جواب پدیا کہ اسکو فدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خیال کے اعتبار سے کہ دیا یہ حقیقت ہے اس معنوں کی تو ہمیں کسی مقدمہ میں کسی دلیل کی مخالفت نہیں کی گئی باقی تشبیہ یا تقی بن مخلد کے فعل سے سو وجہ تشبیہ میں اعتبار حرمان ماخوذ نہیں یہ حکم تو انکی خصوصیت کا اعتبار سے کر دیا تشبیہ محض حمل علی الظاہر اور ایقاع الظاہر فی الیقظۃ ہی ہے گو اس حمل علی الظاہر ایقاع الظاہر فی الیقظۃ کا اثر ایک جگہ حرمان ہو دوسری جگہ از یاد مراتب قرب علو مکان موجب تحقیق مختصراً وناجیاً سے نقل کی جاتی ہے فراه فی المنام خبر الکیش ولكن فی صورۃ ذبح ابنہ وستر علیہ المقصود منہ واقع فی وہم ان ذبح ابنہ هو المقصود بعینہ بناء علی ما اعتاده من الاخذ من عالم المثال فاعتقد صدق ما وقع فی وہم من ذبح ابنہ فتصدی لہ وانقاد لہ ابنہ فقرر سر کمال مستلزم ہوا نقیاً للہ تعالیٰ الی قولہ لا یخفی علی المنصف ان ذلک بیان للحسن تربیۃ اللہ سبحانہ ابراہیم الخلیل علیہ السلام ولیس فیہ شائبۃ سوء ادب من الشیخ وناقصۃ الی ابراہیم علیہ السلام اھ اباحقر کتاب کہ عنوان کے قلم کے بھونیکا انکار شکل ہے حق تعالیٰ شیخ کو معاف فرمائے باقی میں معنوں کو بھی غلط سمجھتا ہوں بیان اسکا یہ ہے کہ اسکی کوئی تفسیر ذہن میں نہیں آئی کہ نص کو انبیاء علیہم السلام نے اپنے اجتہاد سے

محل پر محمول کر لیا ہوا اور پھر اس کا غلط ہونا ثابت ہوا اور اگر اسکو تسلیم بھی کر دیا جاوے تو اس صورت میں فرج ابن کا جواب غلطی ہوگا اور حرمت اس فرج کی پہلے سے قطعی تھی تو غلطی سے قطعی کیسے منسوخ ہو سکتا اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی یہی مراد تھی کہ ابن کو فرج کرین اور محمل قطعی تھا اور قطعی ناسخ قطعی کا ہو سکتا ہے اور اگر اسکی کسی کو شبہ ہو کہ جب قطعی تھا تو واقع کیوں نہیں ہوا چنانچہ فرج مستحق نہیں ہوا جواب یہ ہے کہ جواب میں ہر بار شریعت کی دیکھی تھی قطع حلقوم نہ دیکھا تھا چنانچہ لفظ میں یہ مباشرت واقع ہوئی یعنی اضجاع واخذ بیدہ و امر رہا علی الحلقوم للقطع اور اگر ابن ناسخ کے شکل سے قطع نظر کر لی جائے تب بھی جب محمل اجتہادی غلط تھا تو جب بات بیٹونی گفتگو ہوئی اور انھوں نے عزم فرج کا کر لیا اور سامان شروع ہو گیا اب وقت تھا اس غلطی کے ظہار کا کہ ایسا مست کرو ہمارا مطلب نہیں ہے کیونکہ بیان کی تاخیر حاجت کے وقت تک ہوتی ہے تو یہ وقت حاجت کا یقینی تھا اور مستلزم گفتگو اور عزم ہی سے ظاہر ہو گیا تھا اضجاع و امر اسکیس کے انتظار پر کوئی امر موقوف نہ تھا رہا استدلال صدق الروایہ کے کہنے اور صدق فی الروایہ کے نہ کہنے سے نہایت ہی ضعیف ہے اگر فرج ابن ہی مراد ہو بھی صدق الروایہ معنی اذنیہ حق الروایہ کا اختارہ لفسردان صادق ہے نہایت یہ کہ صدق با تخفیف بھی صحیح ہوتا مگر اسکی صحت نہ اسکو مستلزم ہے کہ با تخفیف ہی وارد ہونا ضروری ہے اور نہ مشد کے غلط ہونے مستلزم ہے پھر روح المعانی میں ایک قراءۃ با تخفیف بھی نقل کی ہے اور گو یہ قرأت متواتر نہیں مگر قراءت شاذہ کم از کم تفسیر بنی کی تو صلاحیت رکھتی ہے تو مشد کو مفسر با تخفیف کہا جاوے گا یا تخفیف ہی وارد ہو گیا تو اب شیخ کے اس استدلال کا جواب بھی ہو گیا اور لفظ فذاریہ سے جو شیخ پر اشکال ہوتا ہے وہ بہت قوی ہے اور شیخ نے جو جواب دیا ہے نہایت ضعیف اور بلا وجہ عدل عن الظاہر ہے اور یہی لفظ فذاریہ کافی ہے روایات معمول علی الظاہر ہونیکے لئے اسی لئے مولانا جامی نے شیخ کے کلام کی شرح کر کے فرمایا ہے والحق فی ذلك والله اعلم ان ابراہیم علیہ السلام رای فی المنام انه مباشر للذبح معنی انه اضجع ابنہ واخذ الدیۃ و امر ہا علیہ حسنہ لیقلعہ وکن لم یحصل لقطرہ و هذا هو المراد بقولہ انی اری فی المنام انی اذ بحد ای رایت انی مشغل بافعال الذبح و لا یلزم منہ تمامہ وقد وقع منہ فی الیقظۃ ما راہ فی المنام و وطن ہو ابنہ لا یقید لذلك فلیاتم العزم و وجہ مقدمت الذبح حصل المقصود من الابتلاء فتد اذ کہ الله تعالیٰ برحمۃ باعطاء الذبح لیزجر فداء لہ

فی قرعہ مارہ بعینہ ولم تکن رؤیاء وہما وخیالاً حاشا من صلب الخلة عن مثل هذا الخطاء  
والله وحی المتوہن مگر باوجود شیخ کی تحقیق کو غلط سمجھنے کے انکی شان میں گستاخی کو بارز نہیں سمجھتا  
کیونکہ یہ غلطی جہتادی ہے مگر جتنے الفاظ انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کیلئے استعمال کیے ہیں اب  
کے ساتھ ان الفاظ کا استعمال تو کرنا جو جی چاہتا ہے کہ شیخ کا وہم اور غفلت ہے اس تحقیق کو نقصانی  
میں لانا اس بنا پر ہے کہ شیخ کی تحقیق یہی ہے کہ فریضہ حضرت اسحق علیہ السلام میں کہ ہمیں اختلاف ہو  
**مقام سادس** فص سما عیسیٰ میں سے **دار الخلد** ادر الشفاء فانهم علی الذوق فیہا نعيم مبائن

نعیم خیابان الخلد فالامر واحد + وبنہا عند التجلی تبائن + فی شرح بالی فتدی لان نعيم الخنان  
رحمة خالصه عن العذاب ونعیم دار الشفاء رحمة ممتزجة لا یخلو عن العذاب اصلا فکانا  
عند التحقيق واحد اخلای فی حد النعم وبتباینان عند التجلی ہمیں ہی سوال جواب جو تمہ  
مقام ثانی میں گذر **ف** مولانا جامی نے اس مقام پر فرمایا ہے فان قلت التجاوز والعفو  
یستلزم کذب الخیر الدال علی الوعد والحضرة الالهیه منزہة عن ذلك قلت یعمل شیخہ  
ذهب الی ان الوعد لیس بنخب حقیقة بل هو قہد ید وزجر اذ قد تقرر فی العربیۃ ان الکلام  
الخبری یجئ لمعان کثیرة من غیر الاعلام ولا خیابان التلہف والتخسر واندعاء وغیر ذلك

**مقام سابع** فص یوسفی میں ہے وعلم ذلك یعقوب علیہ السلام حین قصہ ہا علیہ فقال  
یا بنی لا تقصص رؤیاك علی اخوتک فیکیدوا لک کیدا ثم برأینہ عن ذلك الکید <sup>محقق</sup>  
بالشیطن ولس (ای الحاق الکید بالشیطان) الا عین الکید (مع یوسف علیہ السلام)  
تو یعقوب علیہ السلام کی طرف کید کی نسبت کی جبکہ قبیح ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ یہاں مصلحت حکمت کو  
مجازاً و مشکاکاً کید کہہ دیا جیسے قرآن مجید میں حق تعالیٰ کی نسبت واروی الفہم یکیدون کیدا  
واکید کیدا اور وہ مصلحت و حکمت وہ ہے جسکو بالی آفتدی نے ذکر کیا ہے فلا یبقی عداوة  
اخوتہ فی قلبہ فانہ لما اسند الکید الی بینہ علم یوسف علیہ السلام ان اخوتہ عداوہ  
وقع فی قلب یوسف علیہ السلام عداوة اخوتہ فعلم یعقوب علیہ السلام ذلك فزیوسف  
علیہ السلام فالحق الکید بالشیطان لدفع ذلك من یوسف علیہ السلام

**مقام ثامن** اسکا لقب ہے النعیم فی التحجیم فص مودی کے اول میں ہے فکل ما یش علی صراط



از یہ مستقیم نہیں غیر مقصود ہے علیہم من هذا الوجه ولا ضالین وکما کان الضلال عارضا  
 كذلك الغضلا لاهی عارض والمال الى الرحمة التي وسعت كل شیء وهي السابقة اور  
 حینہ سروس کے بعد یہ وہی البعد الذی کا تو ایسا ہی ہوتا ہے فلما ساقهم الى ذلك الوطن حصلوا فی  
 حین التزب فزال البعد فزال سبب حین فحقهم ففازوا بنعیم القرب بمنجیة الاستحقاق  
 لانهم مجرمون فما اعطاهم هذا المقام الذی فی اللذی من جهة المنة وانما اخذوا بها  
 استحقاقه حقانقہم من اعمالہم التي كانوا علیہا وكانوا فی اسعے فی اعمالہم علی صراط الیہ  
 المستقیم لان نواصیہہم كانت بید مرلی هذه الصفة فاما مشوا بنفوسہم فاما مشوا  
 بحکم الجبر الى ان وصلوا الى عین القرب (و نحن اقرب الیہ منکم ولكن لا تبصرون) وانما  
 هو یبصر فانه فکشفوا نغطاء فیصیرہ الیوم حدید ویاخص منیتا من میتا ویاخص  
 سعیداً فی القرب من شیع (و نحن اقرب الیہ من جبل اورید) ویاخص انسانا من انسان  
 فالقرب الیہ من العبد لا خفاء بی فی الاخبار الالہیة فلا قرب اقرب من اتیک زہوتہ  
 عین اعضاء العبد قواہ الخ اور اس فص کے اخیر میں ہر فالکل مصیب کل مصیب باجود کل باجود  
 وکل سعید مرضی عندہ وارب شیع زمانا فی الدار الاخرة فقد مرضوا تالم اهل المعنایہ مع علینا  
 بانہم سعادۃ اهل حق فی الحیوة الدنیا فمن عباد اللہ من تدرکہم تلك الام فی الحیوة الاخری  
 فی دار شیع بجهنم ومع هذا لا یقطع احد من اهل العلم ان ذین کشفوا الامر علی ما هو علیہ ان لا یکن  
 لہم فی تلك الدار نعیم خاص بہم اما الفقد المکانوا یجدونہ فارتفع عنہم فیکون نعیمہم  
 راحتہم عن وجدان ذلك الام او یکن نعیم مستقل زاید کنعیم اهل الجنان فی الجنان واللہ  
 اعلم تو آئیں ایک تو دنیا میں سب کو صراط ستقیم پر اور سب کو مقرب اور سب کو غیر مقرب علیہ اور غیر ضال  
 بتلایا اور پھر سب کو آخرت میں سعید اور صاحب نعیم بتلایا اور ان دعویوں کا انصوص قطعیہ کے خلاف  
 ہونا ظاہر ہے جواب یہ کہ صراط ستقیم اور قرب کا مراد معنی شرعی اصطلاحی نہیں بلکہ درجہ تکوینی مراد  
 حاصل یہ کہ حق تعالیٰ کے احکام و قسم کے ہیں ایک تکوینی ایک شرعی تکوینی تو مراد ہی مرضی ہونا  
 ضروری نہیں اور شرعی مرضی ہی مراد ہونا ضروری نہیں کہیں دونوں جمع بھی ہو جاتے ہیں اور  
 حکام شرعیہ کا صراط ستقیم ہونا تو شرعی اصطلاح ہے اور صوفیہ حکام تکوینیہ کو بھی اپنی اصطلاح

صراط مستقیم کہتے ہیں پس مصل کے اقتضائے جو ضل ہو مصل کو اس کا رب و رضال و اس کی  
 صراط مستقیم کہتے ہیں اور قریب سے مراد بھی عام ہے تو کوئی و تشریعی کو چنانچہ خود شیخ کی یہ تفسیر فلا  
 قربا قرب من ان یكون ہوتے عین اعضاء العبد و قواہ اس کی دلیل ہے ولا مشاہدہ فی الآطراح  
 جیسا منکر طاعوت کو قرآن مجید میں کفر یعنی بالطاعوت فرمایا گیا ہے اور مضمون یہ ضلال کی جو  
 نفی کی ہے اس کے معنی بھی یہی ہیں کہ جس اسم کا جس کو وہ رب کہتے ہیں یہ ضلال اقتضائے اس رب  
 کی طرف سے نہ اس پر غضب ہے یعنی وہ مقتضی غضب کو نہیں کیونکہ یہ تو اس کے مقتضی کے موافق ہے اور شیخ  
 اس کے اعتبار سے یہ شخص ضل یعنی غیر صراط مستقیم پر نہیں کیونکہ اس کے اعتبار سے اس کو صراط مستقیم بالاصطلاح  
 المذکور پر قرار دیا گیا ہے البتہ اس اسم کے مقابل جو اسم ہے مثلاً ہادی اس کے اعتبار سے یہ شخص صراط مستقیم  
 پر بھی نہیں اور اس کے اعتبار سے مضمون علیہ و رضال بھی ہے تو یہ تو کسی مسئلہ میں خلاف نہیں البتہ دوسرا امر  
 الیہ مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اہل جہنم یعنی اہل خود بھی نعم سے مشرب ہو جائیں گے سوشاح بالی نے جو  
 اس مقام پر تحقیق کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ انقطاع عذاب بدربدل عذاب النعم کے جزا قائل نہیں ہیں  
 نہ ان کا کوئی کلام اس میں نص ہے بلکہ ان کا مقصود یہ ہے کہ ابد کے بعد اس عذاب کے خالص ہو چکی کوئی دلیل  
 نہیں ملے گی کہ اس عذاب میں بعد زمانہ دراز کے جسکی درازی کا علم اللہ ہی کو ہے اس انکشاف سے کہ اللہ  
 تعالیٰ کو ہمارے ساتھ یہی منظور ہے اور خدا تعالیٰ کی منظور شدہ تجویز پر راضی رہنا چاہئے ایک گونہ روحانی رست  
 انکو میسر ہو جائے پس جسدان کا معذب رہا اور روح ان کی منتعم رہے جیسے اہل عرفان کو دنیا میں  
 کلفتیں پیش آتی ہیں مگر دل سے وہ راضی ہوتے ہیں تو ان میں انوں کفایتیں مجتمع رہتی ہیں جیسا  
 کہ مقام سادس کی عبارت بھی اس طرف مشیر ہے چنانچہ انہیں انکی نعم کو میان نعم جنت کہا ہے جسکی  
 مہمانیت کی تفسیر بالی آفندی نے خلوص و عدم خلوص سے کی ہے اور اس تفسیر کی نسبت شرح موصوف  
 کہتے ہیں ہذا ما افاض علی من روح صاحب الکتاب وقد غلط بعض الشارحین بحمل  
 کلام علی انقطاع العذاب عن الکفار و لیس ذلك مراد الشیخ اور یہ کہنا کہ فزال مستحق  
 فی حقہم ای من حیث کو نہ ہلخالصہ اور مصیب اور ناجور اور مجید اور مرضی یہ سب غیر خاص  
 درجہ میں ہیں چنانچہ شیخ کا اس مضمون کو اس طرح ادا کرنا و معہذا لا یقطع الخ خود قرینہ ہے اہل  
 کفر شیخ جزا اس کے قائل نہیں ورنہ حق عبارت یہ تھا کہ و هذا یقطع اہل العلم انہا لیکون لہم

فی تلك الذر نعیم الخ اسی طرح وجہ نعم میں انکار و رد انکی اس عبارت سے ظاہر ہے اما فقدان  
 کانوا یجدونہ فارفع عنهم او یکون نعیم مستقل معلوم ہوا کہ نہ از رفیع کا حکم متعین ہے  
 نہ نعیم مستقل کا پھر بیان میں تردد ہو تو خود اسکی بھی دلیل نہیں کہ انہیں امر مشترک کا جزم ہو اسی طرح اس تردد  
 کے بعد واللہ اعلم کہنا اس مسئلہ میں شیخ کے توقف کی دلیل جو خلاصہ یہ کہ شیخ خود مدعی نہیں بلکہ  
 عدم تخفیف کی دلیل پر اپنے مطلع ہونے کو ظاہر کر رہی ہیں و آیات میں جو لا ینخفض عنهم آیات  
 اسکی تائید کی تصریح نہیں البتہ نفس عذاب کی تائید کی تصریح ہے تو وہ مزج بالنعیم کے ساتھ بھی تحقیق  
 ہو سکتا ہے یہ تو کلام فصوص کے اعتبار سے کتاب دوسری دلیل پر ہی جماع و اجماع کو قطع ہونے  
 کی جو شرطیں ہیں ممکن ہے کہ شیخ کے نزدیک وہ اس جماع میں پائی جاتی ہوں اسلئے شیخ اس حکم میں  
 معذور ہیں و ردل کی تمنا تو یہی ہے کہ اخیر میں سب پر رحمت ہو جائے گو مخرج بالالام سی ہی مگر نقصان  
 کے جو تبادر معنی ہیں و جنہیں اجتہاد سلف میں سے کسی نے کلام نہیں کیا یہ دعویٰ اسکے بالکل خلاف ہے  
 اس واسطے اس اعتقاد کا احتمال بھی رکھنا جائز نہیں و شیخ نے جن ادلہ کی طرف اشارہ کیا ہے وہ  
 بالکل لاشے ہیں یعنی باعتبار دلالت کو اور بعض ادلہ اس باب میں دیکھی بعض کتب میں مذکور ہیں مگر  
 وہ باعتبار ثبوت کے لاشی ہیں احقر نے انکی تحقیق اپنے رسالہ مسائل اسلوب میں تحت آیت فاما  
 الذین شقوا ففی النار الا یہ کے ذیل میں کی ہر ان اشتقت فاحفظ بعد تحریر اس مقام  
 فسر و ردی اخیر میں ہی مشن کے متعلق ایک مقام نظر ثا وہاں شیخ نے اس دعویٰ کی ایک دلیل خاص بیان کی ہے اس دلیل  
 نے اس فن کو کھول کر بالکل اس مسئلہ کا فیصلہ کر دیا و مستعین کر دیا کہ شیخ مطلق عذاب کے انقطاع  
 قائل نہیں ایک خاص عذاب کو منقطع مانتے ہیں و رفع خاص سے رفع عام لازم نہیں اور یہی اصطلاح  
 کہ ایک خاص نوع کے عذاب کے انقطاع کو وہ سعادت کہتے ہیں یعنی سعادت جہنمی نہ کہ حقیقی اس مقام  
 کی یہ عبارت ہو جسکو مع شرح بالی نقل کرتا ہوں ولما کان الامر فی تقسده علی فافرناہ من انہ  
 لا یقع شیء فی الوجہ ولا یرفع خارجا عن المشۃ لذلک یتعلق بقولہ کان مال الخلق  
 فی الآخرة الی السعادة ای الی الرحمة علی خلاف انواعہا ای انواع السعادة لان مال  
 بعضہم الی رحمة خالصہ من شوب الالام و ہم اهل الجنان و بعضہم الی الرحمة المختلجہ  
 من العذاب ہم المخلدون فی النار قوله کان جواب لما فعی الرحمن عن هذا المقام بالرحمة



وسعت کل شیء وانها سبقت الغضب الالہی ای العذاب الالہی باستیفاء والسابق  
منقدم فاذا الحقہ ای المتقدم او السابق بالسلوک اذ هو غایتہ لان الكل سالك الى  
الغایۃ هذا فاعل لحقہ الذی صفتہ حکم علیہ المتأخر ای العذاب بعد ايام دولۃ حتم  
علیہ المتقدم وهو الرحمة والا كان ذلك العبد عدوا محضاً وهو خلاف ما وقع علیہ  
النصر والكشف من انہما (ای الجنان والیران) احقر مع اهلہا یبقیان لا یفینان  
فانتم الرحمة اذ لم یکن غیرہما سبق من مواعظہا والعذاب الذی یجتمع معہا لا یعد غیرہا وان  
یکن عنہما فهذا ای هذا المعنی الذی یبینہا بقولنا والسابق متقدم معنی سبقت رحمۃ غضبہ  
واسبقت الرحمة علی الغضب الا لتحکم الرحمة علی من وصل الیہا وانما وجب الوصول الیہا  
فانہا فی الغایۃ وقفت والکل سالك الى الغایۃ فلا بد من الوصول الیہا فلا بد من الوصول  
الى الرحمة ومفارقة الغضب فكانت الرحمة مرکز العالمہ کلہا فیکون الحكم لہا فی کل لہا  
بحسب یعطیہ حال الوصول الیہا لان بعضہم یصل الیہا فی عین البچیم مع بقاء الالہم بعضہم  
یصل فمدار النعیم بلا الہم یہ تقریر نصیہ اسیر کہ علت رحمت کی یہ کہ اسم رحیم سابق ہر شتم پر  
اسلئے مظہر منتقم پر رحیم حکم کریگا اور اس حکم کا اثر ادراک رحمت ہر کو خاص ہی نوع کی رحمت ہو یعنی مخرج با  
پس اس صاف معلوم ہوا کہ علت ارتفاع عذاب کی تاخر مقتضی عذاب تھا رحمت پس اگر کوئی مقتضی  
عذاب رحمت بھی مقدم ہو تو ظاہر ہے کہ دلیل ہاں علیگی تو اس مقتضی کے اقتضائے جو عذاب ہوگا کہ  
ارتفاع کا حکم کیا جاوے گا۔ اور اگر وہ مقتضی ابدی غیر رفع ہو تو عذاب کو بھی ابدی کے لئے ثابت اعتقاد کیا جائے گا  
اور وہ مقتضی استعداد خاص ہر معذبین کی ذوات کی توجیب حق تعالیٰ کو ان کی اس خاص استعداد  
کا علم ہے اور رحمت متاخر ہو علم سے پس ان ذوات کے ساتھ رحمت متعلق نہوگی اور عذاب کی یہ  
نوع کبھی ان ذوات سے منقطع نہوگی ایہی مضمون کو شارح مرقسود نے اس عبارت آتیہ میں ادا کیا ہے اور  
اخیر میں دعویٰ کیا ہے کہ شیخ کی روح سے بھی مسیہ اس فہم کی تائید ہوئی تب اس کو لکھا اعلیٰ ان  
العذاب فی حق العباد انہی وامکانی الی قولہ انکلامیۃ الشریعیۃ ص ۳۹ و ۳۱۰ اور شارح  
کی اس تحقیق پر کوئی شبہ نہ کرے کہ شیخ نے فصیح لونی کی کو اخیر میں تسبیح کی ہے واد اهل النار فہما  
لہم الی النعیم وکن فی النار لا بد بصورۃ النار بعد انتهاء مدۃ العقاب ان تكون برداً

وسلاماً على من فيها وهذا انعيمهم فتعبد اهل النار بعد استيفاء الحقوق نعم خليل  
الله حين القى في النار فانه عليه السلام تعذب برويتهها وبياتعوج في علمها و  
تقرر من انها صورة تؤلم من جوارها من الحيوان وما علم مراد الله فيها ومنها  
في حقه فيعد وجوه هذه الالام وحيد براد وسلاماً مع شهود الصورة اللونية  
في حقاها ته اس عبارت میں تاویل مذکور نہیں ملتی جواب یہ ہے کہ یہ عبادت بھی توجہ مذکور کو  
محمل ہے چنانچہ شارح موصوف نے الی النعیم کی شرح میں کہا ہے الی نعیمہم الخاصہم  
وبعد وصولہم وان كانوا یعدون بالنار ابدًا اور براد وسلاماً کی شرح میں کہا ہے  
من حیث روحانیۃہم الی قولہ لکنہا حرقت ابدانہم بوجہ اخراہہ اسکا خلاصہ سطح  
بیان کیا ہے معنی قولہ واما اهل النار فہما الہم ای آخر حالہم ان یرجع من العذاب الخالص  
عن الراحة والنعیم الی النعیم المستتر بوجہ بالعذاب بلی قولہ فصار النار براد وسلاماً لہم  
من ہذا الوجه ومولانا لہم من حیث شقاوتہم الذاتیۃ فقد تساوی راحۃہم عذابہم  
فیجتمعون نوع من الرحمة بنوع من العذاب فیہم لاستحقاقہم الذانی فلا یقطع حکم الراحة  
بعد الوصول الیہا ولا حکم القہر عنہما ابدًا اور اس کے بعد کہا ہے فلا مخالفة بین الطائفتین فی  
عوام اصل العذاب بل الاختلاف فی نوع ولا یضہ فی الاعتقادات الدینیۃ ہذا اللقدار  
من الاختلاف فی مثل ہذا المحل فانه محل تحیر للعقول فیہ الی قولہ فہم فی راحة غیر راحة  
فالنار تكون براد وغیر براد اور چونکہ اس تاویل کی دلیل خود شیخ کا کلام ہے اس لئے یہ تاویل بالخصوص  
بہ قائلہ نہیں ہے اس کے بعد اس باب میں ایک عبارت نفس الیہی میں نظر پڑی داغاً قلنا ہذا من  
من اجل من یری ان اهل النار لا یزال غضب اللہ علیہم دائماً ابدًا فی دعوہ فہما الہم حکم  
الرضا من اللہ فہم المقصود فان کان کما قلنا مال اهل النار الی زالت الالام وان سکنت النار  
فذلک لہم فی زوال الغضب لہم لوال الالام اذ عین الالام عین الغضب ان فہمت ام اس پر شارح موصوف  
لکھتے ہیں تصریح منہ بان الوجہ المذكور فی اثبات حکم الرضی والرحمة تدل علی جواز وقوع ذلک  
الحکم لہم فلا یقطع ان یکون العذاب اعمالہم فیودی ادلتہ الی التوقف بین جوازہ ولم وقع  
العذاب و بین جواز انزالہ فہم الی التوقف فی مثل ہذا المسئلۃ کما بیاناہ من قبل و بین

انشاء اللہ تعالیٰ فی مسئلۃ فرعون اہ اس سے توحش من الشیخ میں اور کی ہوتی ہے معلوم ہوا  
 کہ وہ حکم جزا نہیں کرتے صرف تردد احتمال کو ظاہر کرتے ہیں یہ سب وہ جو شارحین نے لکھا ہے لیکن  
 شیخ کے کلام میں نظر کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تاویلات اُس میں حل نہیں سکتیں وہ ضرور <sup>نقطع</sup>  
 عذاب کے قائل معلوم ہوتے ہیں خصوصاً دلیل <sup>صلیہ</sup> نقطع عذاب علی الاعمال و بقار عذاب بالشقاوہ الا  
 کہ یہ تو بالکل مصداق فرمن المطر و قف تحت المیزاب کا ہے شیخ کے کلام میں تاویل کو اسلئے <sup>اختیار</sup>  
 کیا تھا کہ اُن کا کلام نص کے مخالف نہ ہو یہ تقدیر اُس سے بڑھ کر نص کے خلاف ہے کہ اُس میں قائل ہونا  
 پڑتا ہے عذاب بلا عمل کا جس کو حق تعالیٰ نے جا بجا ظلم سے تعبیر کر کے اسکی نفی فرمائی ہے اسی طرح نعیم  
 متمتع بالعذاب کا قائل ہونا آیت لایزدقون فیہا بردا و لا شرابا کے صریح خلاف ہے اسی طرح  
 اسکا قائل ہونا کہ خلود فی النار سے جسکے شیخ منکر نہیں خلود فی العذاب لازم نہیں آتا یہ اس آیت  
 کے خلاف ہے ان المجرمین فی عذاب جہنم خالدین لا یفترون عنہم و ہم فیہ یبلسون ایں  
 خلود فی العذاب اور عدم امتزاج نعیم جو کہ مستلزم تخفیف عذاب کو ہے سب منصوص ہے اس بات میں  
 جو میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے سنا ہے وہ نقل کرتا ہوں ارشاد فرماتے تھے کہ بعض کو منکشف  
 ہوا ہے کہ بعد دخول جنت و نار کے سب پر ایک ایسی حالت طاری ہوگی جو مشابہ ہوگی اُس حالت کے  
 جو نفع صور کے بعد ازل برزخ پر ہوگی کہ اُس میں حساس عذاب یا راحت کا نہ رہیگا اور پھر وہ حالت نکال  
 ہو کر سب اصلی حالت کی طرف عود کر آئیں گے پس شیخ کو وہ حالت تو منکشف ہوئی مگر اس کا زوال  
 منکشف نہیں ہوا شیخ نے انقطاع عذاب کا حکم کر دیا اور میں کہتا ہوں اسکے خلاف جو منصوص ہے نہیں آتا  
 موقت سمجھا اور خلود کو نکلتا طویل پر جمول کر لیا ہوگا اور ایسی حالت کا طاری ہو جانا تھوڑی دیر کے لیے  
 منافی استمرار نہیں ہے جیسا بعض علماء نے یا وجود جنت و دوزخ کو غیر فانی ماننے کے نفع صور کے  
 وقت یا قضا نص کل شیء حالک الا وجہہ کے فانی مان لیا اور یہ کہا کہ ایک لمحہ کیلئے فنا  
 ہو جانا منافی حکم بعد فنا کے نہیں غالباً یہ تقریر شیخ کی کسی تصریح کے معارض ہے اور نہ کسی نص کی  
 باقی دلیل چونکہ اسکی ضعیف ہے اور سلف میں سے کسی سے یہ قول نہیں سنے اسکا قائل ہونا بھی جائز  
 نہیں البتہ شیخ کو اپنے کشف کی وجہ سے معذور سمجھنا چاہئے۔

مقام تاسع ملقب برفع الزحمہ عن معنی ومع الزحمہ نص شعبی میں ہے اعلم ان القلب عنی قلب



العارث بالله هو من رحمة الله وهو واسع منها فانه واسع الحق جل جلاله ورحمته  
 لا تسعه وهذا لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة  
 فيه یعنی عارف کا قلب ہے تو اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی سے (کیونکہ وجود ہر شی کا اسما رحمانیہ سے ہر اور  
 یہی مراد ہے رحمت) اور (ساتھ ہی اسکے) وہ رحمت سے بھی وسیع تر ہے کیونکہ وہ قلب حضرت حق  
 جل و جلالہ کو سمائی ہوئے ہے اور خدا تعالیٰ کی رحمت خود حق تعالیٰ کو سمائی ہوئے نہیں چنانچہ حق تعالیٰ  
 راحم ہے اور مرحوم نہیں پس رحمت کا کوئی اثر حق تعالیٰ کے ساتھ (اس طرح) متعلق نہیں (کہ وہ مرحوم  
 ہو جاوے) اس پر اعتراض یہ ہے کہ قلب کو خدا تعالیٰ کی رحمت سے بھی بڑا قرار دیا کہ قلب میں تو حق تعالیٰ  
 سماتا ہے اور خود رحمت حق میں خدا تعالیٰ نہیں سماتا۔ کیا خدا تعالیٰ اپنی ذات یا صفت کا اعتبار سے  
 کسی سے چھوٹا ہو سکتا ہے جو آپ یہ کہ وسعت کے معنی دونوں جگہ ایک نہیں بلکہ وسعت کے معنی  
 ہیں ایک احاطہ علم و شہود و لوبا لوجہ دوسرا احاطہ ایجاد پس یہاں وسعت قلب میں تو پہلے معنی  
 مراد ہیں یعنی اسکا محیط ہونا باعتبار علم و شہود کے اور وسعت رحمت میں دوسرے معنی مراد ہیں یعنی  
 اس کے آثار ایجاد وغیرہ کا پونچنا اب اس کے اعتبار سے دونوں حکم صحیح ہو گئے چنانچہ قلب کا مشاہدہ اور علم  
 جہاں ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح حضرت حق کے ساتھ بھی گویا لوجہ ہی تو یہ مطلب ہے  
 قلب کے وسیع ہونے کا حضرت حق کو اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ رحمت کا اثر ایجاد ذات حق پر نہیں کیونکہ  
 حق تعالیٰ نے اپنے کو ایجاد نہیں کیا جس سے اسکو مورد رحمت و مرحوم کہہ سکیں چنانچہ ظاہر ہے اور اگر  
 دونوں جگہ معنی ثانی نہ ہو جاویں تو حکم بالعکس ہو گا چنانچہ آئندہ چل کر کہا ہے فہی واسع من القلب  
 یعنی حق تعالیٰ تو محیط ہے قلب کو کہ اسکا موجد ہے اور قلب خود قلب کو محیط نہیں کیونکہ اپنا موجد نہیں  
 پس حق وسیع تر ہوا قائم ہے اور اگر دونوں جگہ معنی اول لئے جاویں تو دونوں کی وسعت مساوی ہو گی  
 چنانچہ اوسع من القلب کے بعد کہا ہے او مساویۃ لہ فی السعة جسکی شرح میں مولانا جامی لکھتے  
 ہیں واما اذا اعتبرت باعتبار العلم فهو راى القلب يسع نفسه انما فتكون الرحمة  
 مساویۃ فی السعة والی هذا اشار بقوله او مساویۃ لہ لہ نیز پس شیخ کے مجموعہ کلام میں  
 نظر کرنے سے خود اشکال رفع ہو جاتا ہے ورنہ اول کلام و آخر کلام میں تعارض لازم آتا ہے ولا یصح  
 عن عاقل ولا جاهل ولا فکیف بالفاضل۔

**مقام عاشوری** تتمہ لحفظ الحد ودفی حقوق الحد ودفص لوطی میں ہر قال رسول  
 بحکم ما یوحی الیہ ما عندہ غیر ذلک فان اوحی الیہ بالتصرف فیہ بجمہ تصرف و  
 منع اقتنع وان یخیر اختیار ترک التصرف الا ان یکون ناقص المعرفة یعنی رسول (باب  
 تصرف میں) بالکل وحی کو موافق عمل کرتے ہیں اگر تصرف کیلئے جزم کے ساتھ وحی ہو تو تصرف کرتے  
 ہیں اور اگر منع کر دیا جائے تو باز مسمی ہیں اور اگر اختیار دیا جاوے تو ترک تصرف کو اختیار کرتے  
 ہیں لیکن جب کو اختیار دیا گیا ہے وہ اگر ناقص المعرفة ہو تو تصرف کو اختیار کر لیتا ہے اعتراض  
 عبارت کے اخیر میں پیغمبرؐ کی نسبت نقص معرفت کا احتمال نکالا جواب یہ ہے کہ مرجع ضمیر کیون کا  
 رسول نہیں ہے بلکہ مطلق مخیر چنانچہ اسی لئے میں نے ترجمہ میں ظاہر کر دیا ہے اور دلائل سے ثابت ہے  
 کہ انبیاء کی معرفت کامل ہوتی ہے پس لامحالہ غیبری مراد ہوگا چنانچہ مولانا جامی نے یکون کلمہ جمع  
 المخیر کو قرار دیا ہے اور بابی آقندی نے اس سے زیادہ تصریح کر دی بقولہ لا استثناء منقطع  
 ان یکون المخیر الخ۔

**مقام حادی عشر** ملقب بالکلمۃ التامة فی النبوة العامة فص عزیری میں ہر واعلم  
 ان الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تقطع ولها الانباء العام واما نبوة التشريع  
 والرسالة فمنقطعة وفي محمد صلى الله عليه وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعد یعنی مشعر  
 او مشرع عالم ولا رسول وهو المشرع وهذا الحديث خصم ظہور ولیناء الله لانه يتضمن  
 انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا يتطوع عليه اسمها الخاص بها فان العبد يلدن  
 لا يشارك سيدة وهو الله في اسم والله لم يسم بنبی ولا رسول فيسمى بالولي وانصف بهذا  
 الاسم فقال الله ولي الذين آمنوا وقال وهو الولي الحميد وهذا الاسم باق جار علی  
 عباد الله دنیا و آخرۃ فلم یبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة  
 الا ان الله لطيف بعباده فابقی لهم النبوة العامة التي لا تشترع فیہا اھ اس عبارت میں نبوة  
 کے بقا کا حکم کر دیا جواب یہ ہے کہ شیخ اپنی اصطلاح میں مطلق اخبار عن العلوم کو نبوة عامۃ کہتے ہیں اور انبوت  
 کے احکام مثل نبوة مشہورہ کو نہیں حتیٰ کہ اس کے علوم بھی قطعی نہیں ہوئے چنانچہ شیخ نے خود اس بحث کے  
 اشار میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وهذا الخ (یعنی لا نبی بعدی) قصم ظہور اولیاء

اللہ لانه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة اھ اس میں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقامات ولایت ہی اس کے بڑا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہر رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اس کی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہر درجہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قصہ ظہور سے معلوم ہوتا ہے۔

**مقام ثانی عشر مع مقام ثالث عشر** ملقب بتدویر الفلک فی تطہیر الملک فص  
عیسوی میں ہر فسرت الشہوت فی مہم فخلق جسم عیسی من ماء محقق من مہم ومن ماء متوہم من جبرئیل سری فی طوبیہ ذلك النحر لان النحر من الجسم الحيواني رطباً فيہ من ركز الماء الخ اس عبارت میں حضرت مریم علیہ السلام کیلئے میلان الی الرجل لمتثال درجہ کیلئے مادہ متوہم کا اثبات کیا ہے تو گویا دونوں کو میاں بی بی قرار دیا جس سے تنزہ قرآن سے ثابت ہے جواب یہ کہ شہوہ سے مراد رغبت اولاد کی ہونہ کہ رغبت وقوع کی اور بارہی مراد منی نہیں لغیر جبرئیل سے جو بھاپ نکلی اس بھاپ کو پانی کہ دیا اور اس کے غیر محسوس ہونیکے سبب اسکو متوہم کہ دیا اور بھاپ کی حقیقت مسلم ہے کہ ایک رطوبت ہے مرکب اجزاء صغیرا بنیہ وہو انیہ سے جب شہوت اور بارہی کے وہ معنی ہی نہیں تو پھر جو اشکال سپر بنی تھا کہ دونوں کو میاں بی بی ٹھہرایا ہے قطع ہو گیا و شیخ کی بعض عبارات سے متوہم ہوتا ہے کہ یہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے ساتھ زیادہ متاویب نہیں مگر فص عیسوی میں ایک عبارت سے یہی ادب معلوم ہوتا ہے وہو قولہ قال متمہا للجواب (ما قلت لهم الا ما امرتني به) فتفی ادلا مشیرا الی انہ ما هو شہوہ ثم اوجب القول ادباً مع المستفہم ولولم يفعل کذا لا تصف بعدم علم الحقائق وحاشا من ذلك اھ اس سے صاف معلوم ہوا کہ شیخ کا اعتقاد یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام علم حقائق میں کامل ہوتے ہیں اسی طرح فص سلیمانی میں مفسرین کے ایک قول پر کلام کرنے کے ضمن میں فرمایا ہے وکلہوا فی ذلك بما لا ينبغي مما لا يليق بغيره سليمان عليه السلام برية الخ جس سے عجز عظمت حضرات انبیاء علیہم السلام کی شیخ کے قلب میں معلوم ہوتی ہے اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام یا حضرت نوح علیہ السلام کے باب میں جو کہا ہے سب مآول ہے۔



**مقام ثالث عشر فی فضل عیسوی میں ہر فیما فضل الانسان غیرہ من الانواع**  
 العنصرية الا بكونه بشرا من طين فهو افضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير  
 مباشرة باليدين فالانسان في الرتبة فوق الملائكة الارضية والسمائية والملائكة  
 العالمون خير من هذا النوع الانساني بالنص الالهي اورا کے ذرا قبل کہا ہوا فوق  
 العناصر و ما تولد عنها فهو ايضا من صفة الطبيعة وهي الارواح العلوية التي قوت السموات  
 السبع واما الارواح السموات السبع و احيائها فهي عنصرية فانها من دخان العناصر المتولد  
 عنها و ما تكون عن كل سماء من الملائكة فهو منها فهم عنصرية من فوقهم طبعيون اور  
 اس کے بعد کہا ہوا فقال لمن ابى عن السجود له ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى استكبر  
 على من هو مثلك يعني عنصرية يا امر كنت من العالين عن العناصر استكبر كذلك و لغنى بالعالين  
 من علوانه عن ان يكون في نشأته النورية عنصرية و ان كان طبعيا اسمين تين شجرة موتی  
 ہیں ایک یہ کہ بعض ملائکہ کو عنصری کہہ دیا حالانکہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نوری ہیں و ہر  
 یہ کہ عالین کو سجدہ آدم سے مستثنیٰ کیا تبسیر یہ کہ بعض ملائکہ کو مطلقا انسان سے فضل کہا جواب یہ  
 کہ بعض علماء اہل ظاہر تو بعض ملائکہ کیلئے تو والد و تناسل ثابت کرتے ہیں جیسے تفاسیر میں منقول ہے  
 تو شیخ کا قول اس سے زیادہ بعید نہیں و حدیث بعض ملائکہ پر محمول ہو سکتی ہے جیسے شیخ نے اوپر نقل  
 میں کہا ہوا علوانه عن ان يكون في نشأته النورية عنصرية و ان كان طبعيا اسمين تين شجرة موتی  
 جزر نوری ہو و ہوا قرب اور اس استثناء میں بعض علماء ظاہر بھی شریک ہیں چنانچہ مفسرین نے  
 اسمیں اختلاف نقل کیا ہے کہ مامور باسجدہ کل ملائکہ تھے یا بعض و آیات میں سے بعض جیسی اذان  
 میں ظاہر ہیں جیسے فسجد الملائكة کلهم اجمعون اسی طرح بعض ثانی میں ظاہر ہیں جیسے استکبر  
 امر كنت من العالين اور تفاضل کے مسئلہ کے ظنی ہونے کی خود علماء کلام نے تصریح کی ہے تو ممکن ہے  
 کہ شیخ کا یہی مذہب ہو چنانچہ مولانا جامی نے فتوحات سے شیخ کا ایک جواب نقل کیا ہے کہ ان  
 نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ الانسان افضل ام الملائكة آپ نے جواب دیا  
 اما علمت ان الله يقول من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي و من ذكرني في ملائكة  
 في ملائكتهم عهم قال عليه السلام وكم ملائكة الله فيهم وانا بين اظهروهم شیخ

ہیں ففرحت بذلک پھر شیخ کا کلام فضیلت جزئیہ پر بھی محمول ہو سکتا ہے یعنی نوری ہونے کے اعتبار سے ملکہ عالیں افضل ہوں بشرطین سے اور جامعیت حقائق الہیہ کو نیہ کی وجہ سے نوع بشر افضل ہو نوع ملکہ سے چنانچہ فضل آدم میں خود شیخ نے بھی دعویٰ کیا ہے تو ایک ہی شخص کے کلام میں تعارض کو حتی الامکان دفع کیا جائیگا چنانچہ بالیٰ قندی نے بعد ایک کلام طویل کے کہا ہے قال انسان من حیث حقیقۃ الجامعة لجميع المراتب افضل من الموجودات العنصریۃ والطبیعیۃ فكان الانسان افضل من الملائکۃ العالین من ذلك الوجه والعالون افضل من حیث انہ لم یکن نشأۃ ثم التزم النورۃ عنصریۃ والیہ اشار بقولہ ونعنی بالعالین جلالہ بالخیریۃ بالنص ہی هذه الخیرۃ لا الخیرۃ من کل وجوہ ف یہ ملکہ عالیں مہمب بھی کہلاتے ہیں باب تفعیل سے مادہ ہمایاں سے وجہ اس کے کہ یاد آئی میں سرگرداں و مشغول ہیں تدبیر عالم سے انکو کچھ سروکار نہیں واشر اعلم۔

**مقام رابع عشر** ملقب بالقول الا تفر فی تحقیق امکان الابدع فضل الیوی میں ہے بلیس فی الامکان ابدع من هذا العالم ہمیں تحدید حق تعالیٰ کی قدرت کی کہ اس عالم سے بدیع تر متنع ہو متنع محل قدرت نہیں ہوتا جواب یہ ہے کہ اس کا سیاق و سباق خود اس کا مفسر ہے چنانچہ سباق کا خلاصہ سولانا جامی نے اس طرح لکھا ہے واذا کان ہویتہ تعالیٰ ہویتہ العالم وترجع جمیع امور العالم الیہ فلیس فی الامکان الخ اور سیاق خود متصلا تن ہی میں مذکور ہے یعنی لانه علی صوریۃ الرحمن اوجدہ اللہ تعالیٰ الخ پس یہ تفسیل سابق و لاحق کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اس قول کی خود شرح کر رہی ہے مطلب کہ عالم امکان وجود کے طرق محتملہ بہت سے ہیں بعض تو وہ ہیں جسے ظہور حق تعالیٰ کا نام نہوتا مثلاً صرف ایسے ممکنات واقع ہوتے جن سے بعض صفات کا ظہور ہوتا اور بعض کا نہوتا یا سب کا ہوتا مگر تمام نہوتا جیسا فضل آدم میں کہا ہے کہ قبل تخلیق انسان کے ظہور نام نہ تھا انسان سے ظہور تمام ہوا اور بعض وہ ہیں جسے ظہور تمام ہو خواہ وہ ہی مجموعہ ہو جواب کے یاد دہرا مجموعہ ہو جو اس صفت میں اسی مجموعہ کا مشارک ہو کہ حق تعالیٰ کا منظر اتم ہے پس وہ مجموعہ بھی اگرچہ واقع نہیں ہوا اور آپر ہذا العالم ظاہر اصادق نہیں آتا۔ مگر حکماء وہ بھی ہذا العالم میں داخل ہیں معنی کلام کے یہ ہے کہ عالم امکان کی کوئی ہیئت وقوع متحملہ ہیئت محتملہ کے اس ہیئت سے زیادہ بدیع نہیں



جو کہ حق تعالیٰ کا منظر اتم ہو اور اس میں کوئی خفا نہیں پس میں فی الامکان کے معنی امکان کی نفی نہیں بلکہ  
 وقوع کی نفی ہے اور امکان سے مراد مقدور یہ نہیں بلکہ خود مقدور ہے بمعنی ممکن یعنی عالم ممکنات میں کوئی  
 مجموعہ ایسے مجموعہ سے بدیع تر جو کہ منظر اتم حق کا ہو واقع نہیں اور امام غزالیؒ پر بھی ان کے ایک ایسے  
 ہی قول سے اعتراض کیا گیا ہے اور حق نے اسکا جواب اپنی بعض تحریرات میں یہ ہے جو اس وقت مستحضر  
 نہیں اگر کسی کی نظر پر جائے اس مقام کے حاشیہ میں ملحق کر دئے اور اگر امکان ہی کی نفی مراد لی جاوے  
 تب بھی اعتناع بالغیر پر محمول کر لیا جاوے گا اور معنی یہ ہیں کہ چونکہ ایک وقت خاص میں اس عالم کا وقوع  
 اور دوسرے عالم کا عدم وقوع علم الہی میں مقدر تھا اور خلافت معلوم کا وقوع متعین ہوا اس لئے اس وقت  
 خاص میں اس عالم کا وقوع واجب یا بغیر اور دوسرے عالم کا وقوع متعین بالغیر تھا ہا یہ کہ اس حکم میں  
 ابدع کی کیا تخصیص غیر ابدع کا وقوع بھی ایسا ہی متعین ہے جواب یہ ہے کہ غیر ابدع کے وقوع کا تو مقتضی  
 ہی نہیں اس لئے اسکا اعتناع ظاہر ہے کہ مقتضی معدوم اور مانع موجود بخلاف ابدع کے کہ اسکا ابدع ہونا  
 مقتضی ہو سکتا تھا وقوع کو اس لئے اسٹی نفی کر دی یعنی باوجود ابدع ہونے کے یہی وہ متعین ہوا اللہ عالم  
**مقام خامس عشر** تتمہ حفظ الحدود فی فیض الیوبی میں ہر ثمر کان لایوب علیہ السلام  
 ذلك الماء شرابا لا زلت الہ العطش الذی هو من النصیب العذ بلذی مشہ بہ الشیطان  
 ای البعد عن الحقائق ان بذر کھا علی ما ہی علیہ فیکون یادرا کھا فی محل المقرب اھ قال  
 الجماعی فسر الشیطان بالبعد علی لسان الاشارة لانه من شطن ذا بعد علی رائی اھ اس عبارت  
 میں یوب علیہ السلام کو حقائق سے بعید اور ناواقف بتلایا جو شان نبوت کے بعید ہے۔ جواب یہ ہے کہ  
 کہ حقائق سے مراد کل حقائق نہیں بلکہ بعض حقائق تھے جو اس وقت غیر معلوم تھے کیونکہ حقائق انبیاء  
 علیہم السلام کو تدریجاً حاصل ہوتے ہیں کما قال تعالیٰ فی حق صفیہ صلی اللہ علیہ وسلم ما کنت  
 تدری ما الکتاب ولا الایمان وکن جعلناہ نوراً للذی وقال تعالیٰ علیہ وسلم ما کنت تعلم قال  
 تعالیٰ وقل رب زحنی علماً تو اگر حقائق غائبہ کے اعتبار سے حکم کر دیا جاوے گا تو ہمیں غرض کی کیا بات ہے  
**مقام سادس عشر** تتمہ حفظ الحدود فی فیض الیوبی میں ایک مضمون طویل کے ضمن میں یہ عبارت ہے سلام  
 الحق علی یحییٰ من هذا الوحید رفع لاد التباس الواقع فی العنایت الالہیۃ بہ من سلام عیسے علی نفسه  
 فان کانت قرآن الاحوال تدل علی قریب من الله فی ذلك وصدقہ انطق فی معرض الدلالة علی



نیز فرمودند  
میراس طور سے  
بیشی کر اس پر  
نیز ممکن ہوتا ہے خود  
ستعداد خاص ہو کر  
نیز ہر لزوم کی اور  
شرط و لزوم کی بدل  
دینا یہ ممکن و وقت  
اور اس طرح ہر حالت  
ذکر و درست ہو  
بہر حال ممکن ہوا  
ہو چکا ہو کل لازم  
لزوم و ذوق و فائز  
لی جیسے مسائل کا  
سکا ذاتی و خاص  
انقواء مثلاً اسکا  
اعا شان سے  
متعلق الانقواء لیکن  
انقواء کی انتفاء  
رأسی واسطہ سے  
لق اور صاحب کا  
غالبہ ممکن ہو اور  
مرئیت ظاہر  
سہ تعالیٰ اعلم  
مجموعہ ۱۳۳۳

بلاوة امہ فی المہد فہو احد الشاہدین والشاہد الاخر ہذا المجمع الیاسر فسقط رطباجنیہ عنہ  
فحل ولا تذکر کیا ولدت مریم عیسیٰ من غیر غل ولا ذکر ولا جماع عرفی معناد لو قال بنی ابی و  
معجرتی ان ینطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال فی نطقہ تکلن یا انت رسول اللہ بصفت  
الایۃ وثبت بہا انہ رسول اللہ ولم ینتقل الی ما نطق بہ الحائط فلما دخل هذا الاحتمال  
فی کلام عیسیٰ باشارة امہ الیہ ہو فی المہد کان سلام اللہ علی نبی ارفعہ من هذا الوجہ  
اسمیں انھوں نے حضرت نبی علیہ السلام کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر بدن نص صریح کو ترجیح دی اول تو یوں  
سے نفس ترجیح ہی جائز نہیں ہے خصوصاً اولو العزم پر ترجیح مولانا جامی نے شرح میں جواب دیا ہے ولا یخفی  
اللفظ ان مقصود الشیخ من هذه الکلمات لیس فیضیل بحی علی عیسیٰ علیہا السلام کہا تو ہم  
القاصدین بل ترجیح ما وقع فی شان نبی علیہ السلام فی شان عیسیٰ علیہا السلام من حیث التخصیص  
مقصود این احمد ہا آخر الاخر فکانہ نظر الی امثال هذه التوہمات فقال فتحققوا الشرائع  
تہتد الی فہم المراد وادع اللہ الموفق للسداد والرشاد۔

## مقام سابع عشر تتم حفظ الحدود فضل الیاسی میں ہر الیاسی ہوا در یوکان نبیا

قبل یوح ورفعه اللہ مکانا علیا فہو فی قلبہ لا قد لا ساکن وهو فلك الشمس ثم بعث  
الی قریۃ بعلمک وبعث اسم صہم وبلک ہو سلطان تلك القریۃ وکان هذا الصہم المسمی بعلمک  
مخصوصاً بالملک وکان الیاسی لذلک ہوا در یوکان مثل لہ انقلاق الجبل المسمی لبنان من اللبانیۃ  
وہی الحاجۃ عن فرس من خارج جمیع الائمہ من تار فلما راہ بک علیہ فسقطت عنہ الشہوق وکار عقلا بلا  
شہوق فلم یبق لہ تعلق بما تعلوبہ الا غرض النفسیۃ فکان الحق فیہ منزحاً انکان علی النصب من المعرفۃ  
باللہ اسمیں چند سوال ہیں سوال اول انھوں نے دو شخصوں کو ایک کہدیا جواب بعض مفسرین بھی نظر  
کئے ہیں چنانچہ شارح بالی آفتدی نے نقل کیا ہر قال المفسرین وهو الیاس بن یاسین سبط  
ہرون اخى موسى بعث بعدا وقیل ہوا در یوکان کشف الشیخ وافی الاخبارہ صرف اشارت  
کہ یہ علماء ظاہر صرف تعد اسم کے قائل ہوئے ہیں وشیخ تعدو بعثت بزبانین مختلفین کے قائل ہیں جیسے  
عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر اٹھائے گئے اور پھر نزول فرمادئے سوال ثانی اگر یہ دونوں ایک ہیں تو انکے  
لئے ایک ہی فسر کافی تھا جہاں تک الیاسی ضرور تھا اس کا جواب مولانا جامی نے دیا ہر فلنا لہ حکم

قد سیت متعلقات بتقدیر الحق حین کا جسے یاد ہیں قبل عرضہ فی السماء وحکما یہ اس سے  
بعد نزول معنا فعدله بكل اعتبار فرضی حکمتہ فی کل فرضی باسم سوال ثالث شیخ کی نظر  
کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ ادریس الیاس خدایا میں جتنا چاہوں کہ ہر کہ بدن عنصری ہو دنی آسمان  
موجود ہیں ادریس علیہ السلام اور دوزخ میں خضر اور الیاس جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تعذیباً  
علی الشہور سے اور اتحاد بنا علی غیر الشہور سے کذا قال لجامی سوال رابع ان کی معرفت کو نہیں  
بتلایا جواب یعنی قبل تکمیل الیاس تھی نہ کہ بعد تکمیل سوال خامس شیخ نے فصل درسی میں کہ ہے  
وهو فلك الشمس فيه مقام روحانية ادریس علیہ السلام اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساکن  
فی الفلک صرف روح تھی نہ کہ بدن عنصری پھر دوسری روح بدن الیاسی سے متعلق ہوئی یہ تو تناسخ ہوا۔  
جواب آسمان پر مع بدن سکونت تھی اور نزول الیاسی بھی مع بدن ہوا جیسے عیسیٰ علیہ السلام کا نزول  
مگر اس بدن پر ملکوت شہر سے روحانیت کا غلبہ ہو گیا اس لئے اس کو روحانیت سے تعبیر کر دیا اور اگر  
دو توفیق جدا جدا بھی مان لئے جاویں تب بھی تناسخ نہیں کیونکہ تناسخ میں روح پہلے تعلق کو بالکل  
چھوڑ دیتی ہے اور یہاں روح کا تعلق ملکوت سے باقی رہا اس کو بروز با تمثال کہیں گے دوسرے تناسخ  
وہ باطل ہے جو تجارۃ کیلئے ہوتے شیخ کا فائدہ شمس کو وسط الافلاک میں کہنا غالباً بنا علی الشہور  
ہے ورنہ اس کی کوئی دلیل صحیح نہیں اگر کشف ہو تو مجھ کو خبر نہیں۔

**مقام ثامن عشر** تتم حفظ الحدود فص ہارونی میں روح سبب خلیفہ ایسید ہا  
وقع من موسی من الغضب اخذ الحیة والراس عدم التثبت من معسی فی انتظار الحیہ امیں  
موسی علیہ السلام پر عدم تحقیق کا حکم کیا جو شان نبوت کے بالکل خلاف ہے جواب یہ کہ مطلقاً عدم  
تثبت شان نبوت کے خلاف نہیں خلاف وہ ہے جہاں قصد بھی تثبت کا نہوا اور جہاں قصد  
مکروہاں تک نظر نہ پہونچے وہ شان نبوت کے خلاف نہیں۔

**مقام تاسع عشر** تتم حفظ الحدود اور اسی فص میں ہے فکان عتب موسی خاہ  
طرحت لما ذکرہ الامر فی انکارہ وعدم انتفاعہ فان العارف من ہیری الحق فی کل شیء اس  
معلوم ہوا کہ سبب غائب کا گوسالہ پرستی پر ہارون علیہ السلام کا انکار کرنا تھا جواب یہ ہے کہ انکار کی قسم  
ایک وہ انکار جس کا سبب اس سے ذہول ہویری الحق فی کل شیء دوسرا وہ انکار جس کا سبب ہو کہ ان



وما كانوا سابقين فكلوا اخذنا ذنبهم من رسلنا عليه جاصبا ومنهم جاصبا ومنهم  
 من اخذنا الصيحة ومنهم من جص غنابا الارض ومنهم من اغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا  
 انفسهم يظلمون وجه استدلال روح المعاني بين طرح واور ظاهر ورفانه ظاهر في استملا فرعون على الكفر  
 والمعاصي الموجبة لما حل به كما يدل عليه التعبير بكان في الفعل المضارع ومع الايمان لا استملا رغبة  
 ان نظمه (هذا استدلال اخر) في سلك من ذكره مع ظاهر ابط في المدعى ومثلا قوله تعالى في  
 جواب قوله امنت الخ الان وقد عصيت جدا الاستدلال ندره لا يمانه لا انه عتات محض على تقصير  
 وتقریط في الزمان الطويل وقدره في الزمان القصير كما ذهب اليه بعض المتأخرين لا يمانه ما  
 في روح المعاني ومن وقيل له الرضا لا يخاف شيئا لك ان الخطاب كما لا يخفى على من له وقوف على اشياء  
 كلام العرب محاوراتهم وايضا كيف يخاطب من محال ايمان عصيانا وفسادا باهون ظاهر في الاشياء  
 المحض التقرير الصفت والمتوحيج البحث فما ذلك الا قامة اعظم فواميس الغضب عليه وتذكيره ببقايا  
 التي قد هبوا واعلم بانها هي التي منعت عند النطق بالايان الى حيث لا ينفعه مثلا قوله تعالى  
 كذبت قبلهم قوم نوح واصحاب الرس في عباد ورفعون واثوان وطواصيا لا يكتفون وقوم شعيل  
 كذبا الرسول فحق وعيدا وراسي قم كي ايك ايت سورة ص من شرح ومثلا قوله عليه السلام في الحديث  
 الصحيح في من هم يحافظ على الصلوة وكان يوم القيمة مع قارن ورفعون وهامان الحديث  
 ما اهل الدار في البيعة في شعب الايمان (كذا في المشكوة) او مثلا اجماع امت كاشيخ  
 كقبل كسي سئ اسكاد عوى نير كيا اگر كسي ضعيف در جبين محمل قرآني هوتا تو كوفي تو اسطر طبانا  
 پھر شیخ سے خود تو حات میں ہو کر موافقت کی چرنا پھر روح المعانی میں باب ثانی و تین سے نقل  
 کیا ہر ان الذین خذلہم اللہ تعالیٰ من العباد جعلہم طائفین الى ان قال وقسم الطائفة  
 الاخرة الى قسمین الى ان قال قسم اخر ابقاہم في النار الى ان قال جمع علی ربيعة طوائف کلہم فی  
 النار لا یخرجون منها الطائفة الاولى للتکبر عن علی اللہ تعالیٰ عوذ و اشبا صد من اخی الربوبیا  
 لنفسہ الخ اب اسکی تحقیق باقی رہی کہ شیخ کو اسکے قائل ہونے پر کون امر باعث ہوا اور یہ کہ اسکے قائل  
 ہونے سے شیخ پر کیا حکم جاویگا تبصرے یہ کہ اب اگر کوئی قائل ہو تو اسکا کیا حکم ہو سوا مدلول کے متعلق یہ  
 تحقیق ہے کہ گو بعض لوگ اسکے قائل ہیں کہ یہ ان کا کشف نہیں بل کلام میں نظر کرنے سے صاف معلوم



ہوتا ہے کہ انھوں نے نظر و استدلال سے کہا ہے امر ثانی چونکہ وہ دوسرا اجتہاد تک پہنچے ہوئے ہیں اور کتاب اللہ سے استناد کرتے ہیں گو استناد ضعیف بلکہ غلط ہے اور نصوص معارضہ میں تاویل کرتے ہیں اور خود اپنی دلیل کو بھی ورد و سر کی اولہ کو بھی ظاہر غیر نص بتلاتے ہیں اور مسئلہ ضروریات دین سے نہیں ہر پیر شیخ اس کا بھی جزم نہیں کرتے بلکہ تصریحاً یہ بھی فرماتے ہیں والامرفیہ الخ لا یستدل بحجج منہم معلوم ہوتا ہے کہ وہ متردد و متوقف ہیں اسلئے اسی اجتہادی غلطی پر شیخ کی تفسیل و تکفیر جائز نہیں بلکہ غلط ہے جس طرح معارضہ المعانی میں ہر دو انکار بعضاً منکرین لہ فیہ ضلال و اضلال و ظلم عظیم موجب للنکال فان لہ قدس سرہ فی ذلک مستند الغیرہ المقابل لہ ان اختلافاً فی القوۃ والضعف علی ان الوقت علی حقیقۃ هذا المسئلۃ لیس علی کفنا بہ فلا یضرب الجہل بہا فی الدین اھ اگر کسی کو غیب ہو کہ فقہ ظاہر اہ مطہر اوصیغہ جزم کا ہے جواب یہ ہے کہ اگر آخر کلام میں یہ جماعتوں کہ ہذا ہوا ظاہر الذی ورد بہ القرآن اور یہ نہ ہوتا مالم نص فی ذلک ورنہ نہ ہوتا والامرفیہ الخ لہ تو بیشک ظاہر اسکا جزم تھا مگر اب ان قرآن سے اس جملہ کو مقید کیا جاوے گا قید ظاہر کے ساتھ چنانچہ بالی اقتدی نے کہا فتبین آخر الکلام ما ہوا المراد من قولہ فقبضہ اللہ طاہر امطہر اھ و ہوا الجواز لا یصحی ای فحاز ان یقبضہ اللہ طاہر امطہر اھ اور سب کے اجماع و تطبیق ان کے دو متعارض کلاموں میں یہ معلوم ہوتی ہے کہ حکم بالتابید کو اصل قول کہا جائے اور حکم بالانجات کو محتمل قرار دیا جائے اور جب شیخ اس دعوی پر زور نہیں دیتے تو پھر ان پر تشنیع میں زور دینا بالکل تدرین و انصاف کے خلاف ہے قال البجائی ثم ان هذا الکلام کان مما تفرج بہ الشیخہ من بین ائمتہ الاسلام مع رسوخ اعتقاد کفر فروع و عنادہ فی النقوس شنع علیہا القاصر من وبالغوا فی انکارہ فلا حاجۃ الی تلک المبالغۃ فانہ لا مبالغۃ لہ فی ذلک کما یقول فی آخر هذا الفصل هذا هو الظاہر الی قولہ لیس تند من الیہ (وقد مر) اھ رہا امر ثالث توجب حقیقت مسئلہ کی معلوم ہو گئی اور اب کوئی مجتہد بھی نہیں رہتا کہ اگر اب کوئی اسکا قائل ہو اسکو گمراہ کہا جاوے گا خصیصہ جسے شیخ کی طرف منسوب ہونے میں بھی کلام اور اگر نسبت ثابت بھی ہو تو ان کا کشف و نظر دلائل صریحہ و صحیحہ کے مقابلہ میں کوئی چیز نہیں کہہ سکتا قال بالی باقتدی فظہر لک ان ما یقولہ الناس فی هذه المسئلۃ فی حق الشیخہ افتراء منہم علیہ ومحل غلط العامة ینشأ من کلام الشارحین الذین لم یصلوا بوجہانہ الشیخہ و ینبغی

کلامہ علی خلاف مرادہ وقال وما علم هذا الشايع راى دار والقصرى القائل بكون  
ایمانہ صحیحاً) مراد المصنف فغلط ومن غلطه غلط بعض الناس حتى اكثر الصوفية في  
زماننا فاشيع هذا المعنى فيما بينهم فاشتبه فرعون والشيخ قد هب الخان فرعون من اهل  
الاسلام وهو يرى من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلى لاهل الله برحمته فأنكشف  
لهم جوار الرحمة في حق فرعون في وجوه الآيات واشاراتها التي لا تتكشف للعلماء اذ قلت  
كما غلبت على الرحمة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في قصة الصلوة على ابن ابى طالب  
يغلب على عمر ولذا اراحه وما زال صلى الله عليه وسلم يدافع من احكامه بما فيه بعد من مثل  
النهي ما ذلك انه تغلبت الرحمة وكما ذهب بعض العلماء الى ايمان ابو به صلى الله عليه  
وسلم بل الى ايمان ابى طالب كل ذلك من غلبة الرحمة ثم قال شارح القول هذا هو الظاهر  
الذي ورد به القرآن يدل عليه ظاهر القرآن الذي يجب العمل به اذ لم يعارضه النص والاجماع  
فلما زعم من لا يفهم كلامه انه قد جعل فرعون الذي قد ثبت شقائه بحجة قاطعة غير  
من المؤمنين فظن السوء فحقه اراد دفع ذلك الظن الفاسد في حقه فقال ثم انا نقول  
ولا مرفى الى الله فعدل عن الظاهر الذي ذكره واورد دليلاً على ايمان فرعون بالتوفيق  
لمعارضته الاجماع وبين سبب ذلك لما استقر في نفوس عامة الخلق وهم الفرق الإسلامية  
كلها بل لكفرة ايضاً من شقائه وخرج المعاني الذي ينبغي ان يعول عليه فلا ذهب اليه ولا  
وقد قالوا اذا اختلف كلام امام يؤخذ منه بما يوافق الادلة الظاهرة على انه لو لم يكن له قدس  
الا القول بقبول ايمانه لا يلزمنا اتباعه في ذلك والاخذ به لمخالفته فادل عليه الكتاب والسنة  
وشهادات به ائمة الصحابة والتابعين فمن بعدهم من المجتهدين وكان الشيخ قدس سره  
قال ذلك من طرق النظر والنظر بخطى ويصير على انه لو كان قال ذلك من طريق الكشف لا  
انه ابدى الاستدلال تفهيماً وارشاداً الى ان فهمهم لم يخالف ما يدل عليه الكتاب بل يلزمنا  
ايضاً تقليده اذ لم يخصه خلاصة مقام كايه هو انه مستل بالكل غلط جسراً قائل مؤنا كسي كوجانز نهين  
ليكن چونكه غلطى شيخ كى اجتهادى به اسلے ان پر شنيع بهى جانز نهين - فقط به

قد مت مسألة الحل لا قوم لي عقد في صوص الحسنة

## شعبۂ شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ

فتوحات مکیہ تصنیف لطیف: شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ

ترجمہ و شرح :- مولوی محمد فضل خاں

ضخامت جلد اول ۸۰۰ صفحات ، قیمت مجلد - / ۳۰۰ روپے

فصوص الحکم تصنیف لطیف: شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ

ترجمہ و حواشی :- محمد بکرت اللہ لکھنوی

ضخامت ۳۵۰ صفحات ، قیمت مجلد - / ۱۵۰ روپے

ارمغان ابن عربیؒ تصنیف و تالیف: مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ

مشمولہ بر

التَّائِيْدَةُ الطَّرِيْقِيَّةُ فِي تَكْوِيْنِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ  
خَصُوصُ الْحِكْمِ فِي حَلِّ فُصُوصِ الْحِكْمِ

ضخامت ۲۵۰ صفحات ، قیمت مجلد - / ۱۵۰ روپے

## تصوف فاؤنڈیشن

لاہوری ○ تحقیق و تصنیف و تالیف و ترجمہ ○ مطبوعات

۲۳۹ این سمن آباد - لاہور - پاکستان

واحد تہم کار: المعارف ○ گنج بخش روڈ ○ لاہور



# کلاسیک کتب تصوف کے مستند اردو تراجم

طوایسین	مصنف: ابن حلاج	(۲۳۴-۵۳۰۹) مترجم: عتیق الرحمن عثمانی	قیمت مجلد ۱۰۰/- روپے
کتاب اللمع	مصنف: ابونصر سراج	(۵۳۴۸-۴) مترجم: سید اسرار بخاری	قیمت مجلد ۳۰۰/- روپے
تعرّف	مصنف: امام ابو بکر کلاباذی	(۵۳۸۵-۴) مترجم: ڈاکٹر پیر محمد حسن	قیمت مجلد ۱۲۵/- روپے
کشف المحجوب	مصنف: سید علی ہجویری	(۵۳۹۵-۴۰۰) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۱۵۰/- روپے
صد میدان	مصنف: خواجہ عبداللہ انصاری	(۵۳۸۱-۳۹۹) مترجم: حافظ محمد افضل فقیر	قیمت مجلد ۱۰۰/- روپے
فتوح الغیب	مصنف: غوث الاعظم عبدالقادر جیلانی	(۵۳۹۲-۳۷۰) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۷۵/- روپے
آداب المریدین	مصنف: ضیاء الدین سہروردی	(۵۳۹۳-۳۹۰) مترجم: محمد عبدالباسط	قیمت مجلد ۷۵/- روپے
فتوحات مکیہ	مصنف: شیخ اکبر ابن عربی	(۵۳۳۸-۵۶۰) مترجم: مولوی محمد فضل خاں	قیمت مجلد ۳۰۰/- روپے
فصوص الحکم	مصنف: شیخ اکبر ابن عربی	(۵۳۳۸-۵۶۰) مترجم: برکت اللہ فرنگی محلی	قیمت مجلد ۱۵۰/- روپے
الاوراد	مصنف: بہا الدین زکریا ملتانی	(۵۳۶۱-۵۶۶) مترجم: ڈاکٹر محمد میاں صدیقی	قیمت مجلد ۱۰۰/- روپے
لوائح	مصنف: مولانا عبدالرحمن جامی	(۵۳۹۸-۸۱۷) مترجم: سید فیض الحسن فیضی	قیمت مجلد ۶۰/- روپے
انفاس العارفين	مصنف: شاہ ولی اللہ دہلوی	(۵۳۷۹-۱۱۱۳) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۱۵۰/- روپے
الطاف القدس	مصنف: شاہ ولی اللہ دہلوی	(۵۳۷۹-۱۱۱۳) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۷۵/- روپے
سہ سائل تصوف	مصنف: شاہ ولی اللہ دہلوی	(۵۳۷۹-۱۱۱۳) مترجم: سید محمد فاروق قادری	قیمت مجلد ۱۲۵/- روپے
مرآت العاشقین	مصنف: سید محمد سعید	(۵۳۳۱-۱۲۵۱) مترجم: غلام نظام الدین	قیمت مجلد ۱۲۵/- روپے

## تصوف کی اہم کتابیں اور تذکرے

کشف المحجوب فارسی (نسخہ تہران)	مصنف: شیخ علی بن عثمان ہجویری	قیمت مجلد ۱۷۵/- روپے
کشف الاسرار (اردو ترجمہ)	مصنف: شیخ علی بن عثمان ہجویری	قیمت غیر مجلد ۲۵/- روپے
شمال رسول (اردو ترجمہ)	مصنف: شیخ یوسف بن اسماعیل نبہانی	قیمت مجلد ۷۵/- روپے
بیماری اور اس کا روحانی علاج	مصنف: ڈاکٹر سید ولی الدین	قیمت مجلد ۱۰۰/- روپے
تذکرہ مشائخ قادریہ فاضلیہ	مصنف: اسرار الحسنین قادری فاضل	قیمت مجلد ۱۵۰/- روپے
سیرت فخر العارفين	تذکرہ: شاہ محمد عبدالحمید چالگامی	قیمت مجلد ۲۵۰/- روپے
چراغ ابوالعلانی	تذکرہ: مولوی محمد حسن و حضرت نقیب شاہ	قیمت مجلد ۷۵/- روپے

ناشر: تصوف فاؤنڈیشن ۲۳۹۰ این۔ سمن آباد لاہور  
واحد تقسیم کار: المعارف گنج بخش روڈ لاہور۔ پاکستان



